

Lund 1982

Curt Dahlgren

MARANATA

En sociologisk studie
av en sektrörelses uppkomst
och utveckling

1982



Curt Dahlgren

MARANATA

En sociologisk studie
av en sekt rörelsens uppkomst
och utveckling



Nr 2 i serien
STUDIES IN RELIGIOUS EXPERIENCE AND BEHAVIOUR



© 1982 Curt Dahlgren och Bokförlaget Plus Ultra
Vänersborgs Boktryckeri AB
Vänersborg 1982
ISBN 91-970355-4-8

MARANATA
En sociologisk studie av en sekt rörelses
uppkomst och utveckling

av
Curt Dahlgren

Akademisk avhandling som för avläggande av teologie doktorsexamen vid teologiska fakulteten vid universitetet i Lund kommer att offentlig försvaras å Carolinasalen i Kungshuset, Lundagård, fredagen den 24 september 1982, kl 10.00.

Organization LUND UNIVERSITY	Document name DOCTORAL DISSERTATION			
	Date of issue Aug. 1982			
	CODEN: LUREDN/(RERS-1001)/1-256 / 1982			
Author(s) Curt Dahlgren	Sponsoring organization			
Title and subtitle Maranata. En sociologisk studie av en sektörelses uppkomst och utveckling (Maranata. A Sociological Study of the Rise and Development of a Sect-movement).				
Abstract In this sociological study, the rise and development of the Swedish Maranata movement is analyzed. The movement started about 1960, mainly due to changes within the Swedish Pentecostal movement and to impulses from USA via Norway. The changes within the Pentecostal movement is studied with aid of Neil Smelser's determinants for collective behaviour. Different types of material about the Swedish Pentecostal movement is used in this section, and it is shown that Maranata can be seen as a schismatic sect movement. For the study of Maranata's development, information from interviews, letters, newspapers and the group's own published material is used. Explanation for the movement's development is sought primarily in Maranata's interaction with surrounding society, but also in a search for identity. The relationship between Maranata and surrounding society is characterized mainly by conflict, and the concept "tension", as presented by William S. Bainbridge and Rodney Stark, is shown to be a helpful tool in the analysis of Maranata's development.				
Key words Sociology of religion, sociology of sects, pentecostalism, collective behaviour, church-sect typology.				
Classification system and/or index terms (if any)				
Supplementary bibliographical information Plus Ultra		Language Swedish		
ISSN and key title		ISBN 91-970355-4-8		
Recipient's notes	Number of pages 256	Price 96 Sw kr		
	Security classification			

Distribution by (name and address)

Bokförlaget Plus Ultra, Kummelgatan 196, S-253 68 Helsingborg, Sweden

I, the undersigned, being the copyright owner of the abstract of the above-mentioned dissertation, hereby grant to all reference sources permission to publish and disseminate the abstract of the above-mentioned dissertation.

Signature

Curt Dahlgren

Date

18/8 1982

Till mina föräldrar

1. Inledning

Avsikten med föreliggande arbete är att utifrån sociologisk och religions-sociologisk teoribildning belysa och analysera den svenska Maranatarörelsens uppkomst och utveckling. De begrepp, definitioner och teorier som kommer att användas är hämtade ur den omfattande sociologiska forskningen kring religiösa rörelser. Stora delar av denna forskning, vilken presenteras i nästa kapitel, har centererats kring kyrka-sekttypologin. Denna diskussion började med Max Weber (1906) och Ernst Troeltsch (1912) och har hos en del forskare — till exempel hos Milton Yinger (1970) och William Swatos (1979) — resulterat i alltmer komplexa typologier. Istället för att pressa in Maranata i någon av dessa färdiga typologier har jag, vilket kommer att framgå i kapitel 3, valt att ta fasta på Maranatas schismatiska karaktär både när det gäller rörelsens uppkomst och utveckling. Detta val av analysperspektiv är grundat i de diskussioner som t ex Benton Johnson (1963, 1971), Roland Robertson (1972), Roy Wallis (1975B) med flera har fört fram om vikten av att beakta relationerna mellan en religiös rörelse och dess omgivande samhälleliga miljö för att förstå rörelsens utveckling.

Maranatas schismatiska karaktär har emellertid inte bara betydelse för hur rörelsen förändras. Bryan Wilson (1959A) har visat att just schismen är en av flera viktiga orsaker till en sektrörelsens uppkomst. En hypotes i denna avhandling är därför att Maranatas uppkomst till stora delar kan förklaras utifrån att denna religiösa grupp är en *schismatisk sektrörelse* och som sådan har gruppen sitt ursprung i tidigare motsättningar inom den svenska Pingströrelsen. Dessa motsättningar antas i sin tur bero på förändringar inom Pingströrelsen. Dessa förändringar kommer att analyseras med hjälp av de begrepp, eller determinanter, som Neil Smelser (1962) presenterat i boken *Theory of Collective Behavior*, och som något förändrade använts av John Wilson (1971) för att förklara den delning av Plymouthbröderna som ledde till uppkomsten av två riktningar inom rörelsen, vilka kallas för de öppna respektive de exklusiva bröderna.

Förändringarna inom Pingströrelsen studeras i kapitel 4, och studiet sker framförallt utifrån existerande litteratur. Denna kan i princip indelas i två kategorier, dels den externa och dels den interna. Till den förra kan räknas Walter Hollenwegers *Entusiastisches Christentum* (1969), som närmast kan ses som en analyserande katalog över pingströrelsens olika grenar i hela världen. Ett annat standardverk när det gäller rörelsens lära, uppkomst, organisation, med mera, är Nils Bloch-Hoells *Pinsebevegelsen* (1956). Till arbeten av översiktskaraktär kan också Robert Andersons *Vision of the Disinherited* (1979) och Nils G. Holms *Pingströrelsen* (1978) räknas. Jämfört med till exempel Hollenwegers arbete är Andersons och Holms arbeten emellertid begränsade i den mening att de främst behandlar pingströrelsen i USA respektive Svenskfinland. Denna begränsning är

ännu tydligare i Carl Erik Sahlbergs avhandling *Pingströrelsen och tidningen Dagen* (1977), i vilken tidningen *Dagens* uppkomst och innehåll studeras som ett uttryck för hur Pingströrelsen i Sverige har förändrats "från sekt till kristet samhälle". Här bör det också nämnas att av de nämnda forskarna är det framförallt Holm, och i viss mån Sahlberg, som har arbetat utifrån ett sociologiskt analysperspektiv.

Ovan nämnda arbeten skall närmast ses som exempel på vetenskapliga arbeten kring pingströrelsen. Den interna litteraturen är emellertid också omfattande. När det gäller den svenska Pingströrelsens uppkomst, spridning med mera, bör främst Arthur Sundstedts verk *Pingsväckelsen i fem delar* (1969—1973) framhållas. Av vikt för studiet av Pingströrelsen i Sverige är naturligtvis också många av Lewi Pethrus skrifter, men också rörelsens tidningar och främst då *Evangelii Härold* och *Dagen*.

Maranatas uppkomst diskuteras i kapitel 5, och analyseras med hjälp av de av Smelsers determinanter som kan vara aktuella i samband med att en ny religiös rörelse börjar framträda. I detta femte, liksom i de två följande kapitlen, består materialet i stor utsträckning av information från intervjuer och av tidningsklipp. De senare har jag fått tillgång till genom bland annat privatpersoners egna samlingar och genom olika arkiv som till exempel det vid Religionssociologiska Institutet. Detta innebär naturligtvis en brist i materialet, eftersom dessa klipparkiv inte är heltäckande. Men då detta primärt inte är en historisk avhandling, vill jag ändå hävda att materialet ger tillräckliga upplysningar för studiet av relationerna mellan en religiös rörelse och dess omgivande samhällsmiljö, till vilken jag då också räknar den nutida svenska Pingströrelsen.

I kapitlen 5, 6 och 7 om Maranata, där det femte behandlar Maranatas uppkomst, det sjätte rörelsens utveckling mellan åren 1963 och 1968 och det sjunde förändringarna inom rörelsen mellan åren 1969 och 1981, är naturligtvis rörelsens eget producerade material av stor vikt. Detta, liksom pingströrelsematerialet, kommer att kommenteras närmare i ett speciellt avsnitt om metoder, källor och litteratur.

I kapitlen om Pingströrelsen och Maranata används också information från intervjuer, ett material som har varit av största vikt för att genomföra arbetet, och jag vill här tacka dem som på detta sätt har bidragit med sina kunskaper, liksom alla andra som har ställt material till mitt förfogande. Jag vill också tacka min handledare, professor Göran Gustafsson, vars konstruktiva kritik har varit en förutsättning för realiserandet av denna avhandling. Ett tack också till docent Thorleif Pettersson, som kritiskt har granskat och kommenterat delar av arbetet. Jag vill vidare tacka professor Ingmar Brohed för att jag fick tillfälle att diskutera några av de inledande kapitlen vid forskarseminariet i kyrkohistoria i Lund. Många värdefulla synpunkter framkom vid detta tillfälle. Till sist ett tack till mina kamrater i forskarseminariet i religionssociologi i Lund för de idéer och råd jag har fått efterhand som arbetet har vuxit fram.

2. Kyrka-sekt: en forskningsöversikt

2.1. Inledning

Vid studiet av religiösa kollektiv har religionssociologer alltsedan Max Weber formulerade kyrka—sekt som ett analytiskt begreppspar på olika sätt använt sig av denna distinktion. På senare tid kan man emellertid förmärka en önskan att finna nya vägar för studiet av religiösa kollektiv. Kritiken hos dessa senare forskare har varit rättfram. Allan W. Eister menade att diskussionen om skillnaden mellan kyrka och sekt är ofruktbar (Eister 1967: 85) och Erich Goode hävdade att detta begreppspar

must be seen as a dead concept, obsolete, sterile and archaic (Goode: 77).

Det följande är främst en översikt över hur kyrka-sekttypologin har utvecklats. Dels förs här en diskussion om hela typologin och dels en diskussion kring specifika typer. Vidare skall den kritik som har framförts mot typologin beaktas, vilket också leder till att alternativa sätt för studiet av religiösa kollektiv kommer att redovisas.

2.2. Typologin i dess klassiska form

Max Weber

I artikeln *Kirchen und Sekten* (1906)¹ gör Weber en sociologisk åtskillnad mellan kyrka och sekt där *kyrkan* karakteriseras av tvång — man föds in i den. *Sekten* är däremot frivillig — man väljer att gå med i den, men sekten har också frihet att ta emot eller att avvisa en potentiell medlem.² Den avgörande skillnaden mellan Webers två typer är således grunden för medlemskapet (Weber 1906).

Kyrka och sekt är hos Weber en idealtypisk konstruktion. Detta betyder att deras uppgift är att i ett med verkligheten jämförande syfte framhäva avvikelser från dessa rena — ideala — typer, för att man därigenom skall kunna formulera begrepp, hypoteser och klassifikationer (Weber 1956: 10).

Emellertid har Webers idealtyper också syftet att bidra till förståelsen av socialt handlande, d v s när en individs handlande berör även andra individers handlande (Weber 1956: 1; se också Eister 1967: 87, Watkins: 83 ff). Idealtypen har alltså två funktioner hos Weber. Dels skall den generera hypoteser och klassifikationer och dels skall den hjälpa oss att förstå och förklara socialt handlande. När det gäller studiet av religiösa rörelser är det framförallt idealtypens förstnämnda funktion som religionssociologer har tagit fasta på, vilket den följande framställningen kommer att visa.

Ett problem som har fått stort utrymme hos senare religionssociologer

är hur religiösa rörelser förändras. Denna dynamiska aspekt saknas i Webers distinktion mellan kyrkan och sekten ovan, men han behandlar förändringen inom religiösa kollektiv när han diskuterar karisman (Hill: 51, 67). Denna kan nämligen spela en revolutionär roll, då den bryter med rationella regler och heliga traditioner (Weber 1956: 666). Som regel är karisman en individuell kvalité (aa: 663). Men då den karismatiska yran har lagt sig, institutionaliseras den ofta och blir själv en del av en struktur (aa: 669). Inom kyrkan har karisman skilts från personen och knutits till ämbetet. Kyrkan är därför bärare och förvaltare av en ämbetskarisma, medan däremot sekten består av ett karismafyllt brödraskap (aa: 700f). Sekten motsätter sig ämbetskarisma och man menar att det enbart är individer med personlig karisma som kan utöva prästerskapet (aa: 732).

Ernst Troeltsch

Även om Weber var först med att göra en sociologisk åtskillnad mellan kyrka och sekt, så är det Troeltschs utvidgning av denna som senare religionssociologer oftast har tagit som utgångspunkt för sina typologier.

Det är i sitt arbete *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, som Troeltsch utvidgar Webers typologi genom att diskutera två nya typer: mystiken och frikyrkan.³

Troeltsch ser *kyrkan* som en institution som förvaltar sakramenten och den kan därför också ge den frälsande nåden. Kyrkan betonar sin tidlöshet och överhet både över den enskilda medlemmen och över samhället. Dess statushierarki är religiös och man blir medlem genom födseln. Kyrkan är vidare väl integrerad med världen och allierad med de styrande klasserna och kan fungera som dessas sociala kontrollorgan (Troeltsch: 358-426; Lane: 81). Det är framförallt detta sista karakteristikum på kyrkan som är det avgörande för Troeltschs typologi — alltså i vilken utsträckning som den religiösa institutionen kompromissar med och stöder den existerande sociokulturella ordningen (Robertson: 115). Istället för att kompromissa med den sociala ordningen som kyrkan gör, tar *sekten* avstånd från den. Sekterna opponerar också mot officiell teologi och andlig vägledning, vilket gör att de kan ses som ett instrument för social förändring (Glasner: 22). Sektens sociala bas finns enligt Troeltsch bland de opriviligerade grupperna i samhället.

Vidare är sekten radikal och jämlik jämfört med kyrkans konservatism och hierarki. Sekten karakteriseras också av att den består av jämförelsevis små grupper med ett direkt personligt gemenskapsband mellan medlemmarna, där kärleksgemenskapen betonas. Sektens liv beror också på gemensamt arbete och den är därmed en lekmanakristendom. Till sist karakteriseras sekten av att medlemskapet grundar sig på en medveten omvändelse. Man föds inte in i sekten (Troeltsch: 358-426).

Den tredje typen hos Troeltsch är *mystiken*. Denna typ skiljer sig från

de andra då den kan existera inom dessa. Mystiken är en entusiastisk religionstyp som är subjektiv och spontan. Den är rent individualistisk och målet för dess anhängare är omedelbar gudsgemenskap. Därför är den också ointresserad av samhället och dess problem. Den känner inget behov av social gemenskap, men skulle någon sådan existera, så består denna av tillfälliga sammanträffanden av likasinnade (aa: 382f, 851).

Troeltschs fjärde typ, *frikyrkan*, är ett begrepp som han skapade för att behandla den nya tidens religionsformer, främst då den senare calvinismen och pietismen (aa: 733). Denna typ utvecklas inte av Troeltsch till en idealtyp. Dess karakteristika är framförallt betoningen på en subjektiv och relativ form av religiositet, vilket innebär att den accepterar pluralism på religionens område. Detta innebär i sin tur att den avlöser den medeltida och gammalprotestantiska tanken om ett enhetligt samhälleligt system som hålls ihop av en statskyrka (aa: 733f; Gustafsson, G: 6).

Troeltsch är mer intresserad av ett teologiskt än ett sociologiskt problem. Enligt Troeltsch är kyrkan, sekten och mystiken logiska konsekvenser av evangeliet (Troeltsch: 370, 852), och hans intresse är att

relate types of religious experience to the varieties of social teachings with which they might be correlated (Swatos 1976: 133).

Därför blir också grunderna för typologin annorlunda hos Troeltsch än hos Weber. Där Weber hade formen för medlemskap har Troeltsch huruvida man accepterar och anpassar sig till den sociala ordningen.

2.3. Kyrka—sekttypologins utveckling i USA

I USA introducerades det europeiska begreppsparet kyrka—sekt på 1920-talet dels genom Park och Burgess⁴ och dels genom Richard Niebuhr. Då det framförallt är den sistnämnda som senare religionssociologer hänvisar till, är det hans sätt att behandla problemet som presenteras här.

Richard Niebuhr

Liksom Troeltsch är Niebuhr primärt intresserad av ett teologiskt problem: varför Nya testamentets budskap om enighet har lett till den existerande splittringen inom kristenheten (Niebuhr: 6f). Orsaken till denna splittring finner Niebuhr i kyrkors, denominationers och sekters

conformity to the order of social classes and castes (aa: 25).

Niebuhr har alltså en tredelad typologi: kyrkan, sekten och denominationen. Grundkriteriet för åtskillnaden mellan kyrkan och sekten är som hos Weber formen för medlemskap. I *kyrkan* blir man medlem genom tvång medan medlemskapet i *sekten* är frivilligt. Till denna grundkategori läg-

ger sedan Niebuhr Troeltschs tankar om kyrkan som allierad med nationen och dess etik och moral. Sekten kompromissar däremot inte med världen. Sekten är vidare förbunden med de fattiga och de som saknar reellt inflytande både i kyrkan och i samhället (aa: 17ff).

Bredvid dessa två typer sätter Niebuhr en ny typ: *denominationen*. Denna definierar han inte, vilket visar att han inte egentligen är intresserad av att diskutera olika typer av religiösa organisationer, utan att det är det ovan nämnda teologiska problemet som han behandlar.

Denominationen har däremot betydelse i det utvecklingstänkande som Niebuhr använder sig av. Han ser kyrkan och sekten som ändpunkter på en skala. En sekt kan bara existera i den generation som har skapat den. På grund av medlemmarnas förbättrade ekonomi och behoven av att uppföstra den kommande generationen i sektens värderingar, börjar sekten kompromissa med världen, och sektens etik, doktrin och praktik tenderar att likna kyrkotypens (aa: 19f). Men den organisation som sekten i andra generationen övergår i är just denominationen (Glasner: 22), en typ som alltså är varken sekt eller kyrka. Denominationerna representerar

the accomodation of religion to the caste system. They are emblems, therefore, of the victory of the world over the church, of the secularization of Christianity, of the church's sanction of that divisiveness which the church's gospel condemns (aa: 25).

Niebuhrs arbete är betydelsefullt genom den dynamiska aspekt han inför.⁵ Han tycks mena att sekten efter en generation övergår i denominationen, som är ett slags mellanting mellan sekt och kyrka.

Howard Becker

Visserligen införde Niebuhr begreppet denomination vid studiet av religiösa rörelser, men han gav inte begreppet något innehåll som motsvarar innehållet i de båda typerna kyrka och sekt. Istället var det Howard Becker⁶ som skapade en idealtyp av detta begrepp.

Vid studiet av västerlandets religiösa fenomen fann Becker det nödvändigt att skilja på ett antal undertyper till det konstruerade begreppet kyrka. Dessa undertyper är ekklesian, sekten, denominationen och kulten (Becker: 114).

Ekklesian definieras på samma sätt som kyrkan hos Troeltsch och Niebuhr. Becker presenterar också två varianter av ekklesian, den internationella och den nationella. Den förra exemplifieras med den katolska kyrkan och den senare med de lutherska nationalkyrkorna (aa: 114f).

Även *sekten* beskrivs av Becker på samma sätt som hos Troeltsch och Niebuhr med tillägget att den ofta är förföljd.⁷ (aa: 115f)

Beckers tredje typ är *denominationen*. I sin bestämning av denna följer han det evolutionistiska tänkesätt som Niebuhr tog fasta på:

Denominations are simply sects in an advanced stage of development and adjustment to each other and the secular world. The early fervor of the self-conscious sect has disappeared, as a general thing, by the second or third generation (aa: 116).

Denna anpassning hos sekterna dels till varandra och dels till världen, beror delvis på uppfostrandet av nya generationer. Denna socialiseringsprocess för nämligen med sig att kraven för anslutning måste mildras (aa: ss).

Kulten är enligt Becker en så amorf struktur att den inte borde kallas för struktur. Målet för detta religiösa kollektiv är av helt personlig art: extatiska upplevelser, frälsning och helande — både fysiskt och psykiskt. Intresse för gruppens fortbestånd är obefintligt. Vad gäller medlemskapet så går man inte med i en kult utan

one simply chooses to believe particular teachings or follow certain practices, and the consent of other members of the cult is not necessary (aa: 117).

Liksom Niebuhr menar Becker att denominationen är en utvecklad sekt. Men Becker utsträcker den evolutionistiska tanken till att omfatta alla fyra typerna. Kulten kan övergå i sekten som kan övergå i denominationen som i sin tur kan övergå i ekklesian (aa: 118).

Beckers primära intresse är inte att diskutera dessa olika typer utifrån ett weberianskt idealtypiskt betraktelsesätt. Istället vill han skilja ut det abstrakta kollektivet kyrkan från massan av andra grupper. För att analysera det abstrakta kollektivet kyrkan och dess förmåga att förena två motsatta principer — inriktningen på det transcendentala och inriktningen på socialt liv eller organisation — behöver Becker konstruera undertyper som ligger närmare verkligheten än vad det abstrakta kollektivet kyrkan gör (Gustafson, P: 65f).

Milton Yinger

Den tradition inom kyrka-sekttypologiserandet som framförallt går tillbaka till Troeltsch, och som fördes vidare av Niebuhr och Becker, kan sägas få sin höjdpunkt hos Milton Yinger, både vad gäller antalet typer och dessas förhållande till varandra.

Yinger har vid tre olika tillfällen presenterat för varje gång mer omfattande typologier: 1946,⁸ 1957 och 1970.⁹ I det följande kommer endast typologin från 1957 att beaktas. Detta val beror på att denna typologi är en klar utveckling av typologin från 1946. Typologin från 1970 kan närmast ses som en utvecklad variant av typologin från 1957. Dessutom torde typologin från 1957 ha haft störst inflytande på andra forskares arbete.

Orsaken till Yingers typologi är hans intresse för hur religion och samhälle förhåller sig till varandra (Yinger 1957: 143). Grunden för typologin är tvåsidig: dels utgår han ifrån i vilken utsträckning ett samhälles medlemmar inkluderas i den religiösa gruppen och dels i vilken utsträckning den religiösa gruppens uppmärksamhet är inriktad på social integration jämfört med personliga behov (aa: 147f).

Yinger presenterar sex typer: den universella kyrkan, ekklesian, klasskyrkan eller denominationen, den etablerade sekten, sekten och kulten.

Den universella kyrkan har relativt stor framgång i integrationen av ett samhälle då den tillfredsställer många av individernas personliga behov. Den kombinerar på ett effektivt sätt både kyrko- och sekttendenserna och den är alltså universell

both in the sense that it includes all the members of a society and in the fact that the two major functions of religion are closely interrelated (aa: 148).

Yinger exemplifierar med 1200-talets katolska kyrka (aa: ss).

Ekklesian omfattar liksom den universella kyrkan en nation. Men jämfört med den universella kyrkan omfattas inte sekttendenser lika bra. Inte heller tillfredsställer ekklesian personliga behov i samma utsträckning som den universella kyrkan, vilket kan ge upphov till sekteristiska proteströrelser. Som exempel på denna typ nämner Yinger etablerade nationalkyrkor (aa: 148f).

Klasskyrkan eller *denominationen* är ännu mindre framgångsrik i att uppnå universalitet än ekklesian. Detta beror på att den är förbunden med klassmässiga, rasmässiga och ibland också regionala gränser. Eftersom den är i harmoni med sekulära maktstrukturer kan den kallas för kyrka. Som exempel på denna typ nämner Yinger dagens (dvs 1950-talets) metodism (aa: 149f).

Den etablerade sekten har liksom denominationen utvecklats ur den enkla sekten. Om en sekt utvecklas till en denomination eller till en etablerad sekt beror på om sekten betonar individuell synd eller det onda i samhället. Sekter som betonar det förra blir ofta denominationer, medan sekter som betonar det senare tenderar att utvecklas till etablerade sekter. Att en sekt blir en denomination beror alltså delvis på att den inte uppfattas som ett hot mot sekulära strukturer. Vidare kräver denna typ av sekter inte någon omstrukturering av det rådande religiösa mönstret. Kväkarna menar Yinger vara ett gott exempel på en etablerad sekt (aa: 150ff).

Sekten beskriver Yinger helt i enlighet med Troeltsch. Men Yinger presenterar här tre undertyper, som bestäms av hur de reagerar på önskad situationer (aa: 152). Den första undertypen är den *accepterande* sekten. Detta är oftast medelklasssekter, vilka accepterar den sociala ordningen. Personliga problem tolkas inte i sociala termer. Huvudproblemet är inte ett ont samhälle utan istället bristande tro, själviskhet och isolation. Oxfordrörelsen är ett typiskt exempel enligt Yinger (aa: 152f). Den andra undertypen är *aggressiva* sekter. Här är det framförallt de lägre klassernas sekter det gäller. I dessa menar man att Jesu lära var ett program för social reform. Samhället är ont och det måste omorganiseras. Anabaptisterna är en typisk aggressiv sekt enligt Yinger (aa: 153). Den tredje undertypen är *undvikande* sekter. Om man inte kan acceptera samhället eller reformera

det, så kan man nedvärdera betydelsen av detta livet och dra sig undan från världen och bilda kommitteter med likasinnade. I vår tid är denna typ av sekt enligt Yinger vanligast. Den aggressiva protesten är oftare sekulär än religiös. Som exempel på undvikande sekter nämner Yinger "holiness"-grupper i USA (aa: 153f).

Yingers sista typ är *kulten*. Denna är av ringa omfång och dess medlemmar söker mystisk erfarenhet. Vidare saknar den organisatoriska strukturer och är centrerad kring en karismatisk ledare. Därför är den också lokal och kortlivad. Den är i det närmaste enbart intresserad av individuella problem, och den befinner sig därmed allra längst bort från den universella kyrkan (aa: 154f).

De båda ändpunkterna på Yingers skala utgörs alltså av den universella kyrkan och kulten. Den universella kyrkan utvecklas mot ekklesiastypen, som i sin tur utvecklas mot denominationstypen. Kulten utvecklas mot sekttypen. Denna kan i sin tur antingen utvecklas till en etablerad sekt eller så kan den utvecklas mot denominationstypen (Gustafsson, G: 18).

Sammanfattning

Ovan har huvuddragen i utvecklingen inom kyrka-sekt typologiserandet skissats. Max Weber började med sin enkla och idealtypiska distinktion mellan kyrka och sekt som grundade sig på formen för medlemskap. Emellertid är det teologen Ernst Troeltschs arbete som har haft störst betydelse för den fortsatta religionssociologiska forskningen. Bredvid Webers endimensionella grund för skillnaden mellan kyrka och sekt lägger Troeltsch flera andra, där den viktigaste är huruvida en kompromiss med samhället föreligger från den religiösa gruppens sida.

När distinktionen överfördes till Amerika, var det en sociologiskt intresserad teolog, Richard Niebuhr, som tog upp problematiken. I sitt arbete beaktade han ett dynamiskt perspektiv. Sekterna måste med nödvändighet utvecklas till denominationer. Detta senare begrepp definierade han inte närmare, vilket däremot Howard Becker gjorde. Becker vidareutvecklade också Niebuhrs dynamiska perspektiv, vilket etablerades allt starkare i och med Yingers utvecklade typologier.

2.4. Kritik av kyrka — sekttypologierna

2.4.1. Inledning

I det följande avsnittet skall olika aspekter av den kritik som har riktats mot den form av typologiserande som redogjordes för i förra avsnittet be-

aktas. Kritiken har ofta lett till att nya typologier har konstruerats, men också att man har övergett detta sätt att studera religiösa kollektiv och istället sökt sig nya vägar.

2.4.2. Kritik av enskilda typer

Även om intressant kritik har riktats mot typerna denomination (Martin),¹⁰ och etablerad sekt (Isichei),¹¹ skall här främst kritiken mot typerna sekt och kult beaktas.

Sekten

En forskare som har utvecklat analysen av sekter är Bryan Wilson. Utgångspunkten för hans arbete är problemen kring en sekts utveckling till denomination eller till en etablerad sekt. För att klara av studiet av sekternas utvecklingsförhållanden, anser Wilson att det behövs bestämda undertyper till sekttypen. När väl dessa subtyper är fastställda, kan de faktorer hos den religiösa rörelsen beaktas som är av betydelse för dess utveckling. (Wilson, B. 1959A: 3, 1963: 361).

Hypotesen som Wilson arbetar utifrån är att

sects experience different types of tension which vary according to their own constellation of values as well as the circumstances of their origin. In response to such tensions, in the attempt at their management, we may expect to find the genesis of processes which cause some sects to develop into denominations, others to wither, some to be exterminated, some to fragment, and some to remain over several generations, as sects (Wilson, B. 1959A: 4).

En sekt karakteriseras enligt Wilson av att den är en frivillig förening, som man blir medlem i genom någon form av kvalifikation. Exklusiviteten betonas inte minst genom att avvikare stöts ut och att den ser sig själv som utvald. Vidare betonas personlig perfektionism och idealet om de troendes prästerskap, vilket leder till hög grad av lekmannaaktivitet. Sekten är också fientligt eller likgiltigt inställd till det sekulära samhället och staten (aa: ss, 1970: 28-35).

Grundkriteriet för Wilsons typologi är sekternas "response to the world" (Wilson, B. 1959A: 5, 1963: 363, 1970: 37, 1975: 19). Men även om grundkriteriet är detsamma i hans olika typologier, så betyder detta olika saker för formuleringen av hans typologier. I typologierna från 1959 och 1963 är de olika typerna *sekter* (Wilson, B. 1959A: 5, 1963: 364-370). I typologierna från 1970 och 1973 är typerna istället just olika sätt att *reagera* gentemot omvärlden (Wilson, B. 1970: 37-40, 1975: 20-27). Då detta senare sätt förefaller vara mer generellt och också mer idealtypiskt, väl-

jer jag att här redogöra för innehållet i hans senaste typologi.

1. Konversionisttypen. Här menar man att världen är förstörd därför att människan är förstörd. Om människan kan förändras så förändras världen (Wilson, B. 1975: 22). Exempel på denna typ av reaktion är den tidiga Frälsningsarmén och pingströrelsegrupper (Wilson, B. 1970: 60, 69).
2. Den revolutionära typen. Världen är förstörd. Människan kan räddas genom att den sociala ordningen krossas. Men för denna omstörtning av världen behövs övernaturlig hjälp (Wilson, B. 1975: 23). Denna typ av reaktion exemplifieras av Jehovas Vittnen (Wilson, B. 1970: 109f).
3. Introversionisttypen. Världen är ohjälpligt ond och man blir frälst genom att dra sig undan den. Därför bildas ofta separata kommuniteter (Wilson, B. 1975: 23f). Denna typ av reaktion gentemot världen exemplifieras av hutteriter och Amish mennoniter (Wilson, B. 1970: 123, 128).
4. Den manipulativa typen. Här accepteras i princip de rådande värdena i ett samhälle, men man söker andra medel för att nå dessa värden. Frälsning kan fås här och nu, bara man lär sig de rätta teknikerna för att bearbeta sina problem (Wilson, B. 1975: 24). Exempel på denna typ av reaktion är Christian Science och Scientology (Wilson, B. 1970: 144, 163).
5. Den thaumaturgiska typen. Här är det onda något specifikt, oftast sjukdomar. Dessa frälses människan ifrån genom hjälp av övernaturliga makter. Man söker alltså mirakler och frälsningen består ofta i helbrägdagörelse (Wilson, B. 1975: 24f). Exempel på denna typ av reaktion är spiritister och ormhanterare (Wilson, B. 1970: 169, 174).
6. Den reformistiska reaktionen. Här erkänns det onda. Men det onda kan tillrättaläggas i enlighet med en övernaturligt given kunskap, som talar om hur sociala strukturer skall förbättras (Wilson, B. 1975: 25). Denna typ av reaktion exemplifierar Wilson med kväkarna (Wilson, B. 1970: 177).
7. Den utopiska reaktionen. Här omskapas världen utifrån gudomligt givna principer. I den nya sociala organisationen existerar inte det onda (Wilson, B. 1975: 25f). Exempel på denna typ av reaktion är Oneidasamfundet (Wilson, B. 1970: 181).

Emellertid är inte Wilson i sin artikel från 1959 primärt intresserad av att konstruera nya undertyper till sekttypen. Undertyperna konstrueras för att vi bättre skall förstå förändringarna från sekt till denomination. Dessa förändringar hos sekter beror på de spänningar som sektens egna värden genererar, men också på grund av de förhållanden som rådde då sekten uppkom (Wilson, B. 1959A: 4).

En sekt kan uppkomma på tre olika sätt. För det första kan en sekt ut-

vecklas runt en lokal karismatisk ledare. Dessa sekters fortsatta existens beror dels på läran och dels på ledarens organisatoriska förmåga. Om karismatikern presenterar en ny kunskap (gnosis), som sammanfaller med tidsandan, så är chanserna för framgång stora. Om det istället är en variant av traditionell kristendom som presenteras, förblir den oftast en lokal företeelse. Om de ändå skulle spridas, så blir dessa sekters oftast denominationer, beroende på medlemmarnas förändrade behov (aa: 7).

För det andra kan en sekt uppkomma genom en schism inom en religiös grupp. Den schismatiska gruppens framgång bestäms bl a av det meningsfulla i dess kritik gentemot ursprungsgruppen. Den schismatiska gruppen värvar framför allt i början sina medlemmar från ursprungsgruppen. Men efterhand som själva konflikten avtar i betydelse, så kan

such a schismatic group adjust to continuance as a sect, ... decay in the absence of opposition or partially and gradually rejoin the parent body ... (aa: 7).

För det tredje kan en sekt uppkomma genom organiserad väckelse. Väckelsen börjar ofta i en ekumenisk anda. Men om speciella läror förs fram i väckelsen, uppstår ofta sekters. Ofta är det många som ansluter sig till denna typ av religiösa rörelser. Därför accepteras ofta skolade funktionärer, vilket innebär en denominationell tendens (aa: 7 f).

Emellertid är det enligt Wilson inte bara faktorer kring sekters uppkomst, som bestämmer sekternas utveckling.¹² Även sektens inre organisation har betydelse. Inte minst viktigt för utvecklingen är hur funktionärer tillsätts. Detta kan dels ske på lekmannabasis och dels på basis av speciell utbildning. Den senare metoden är ett steg mot denominationen, medan den förra bevarar sektkaraktären (aa: 9).

En ytterligare faktor som måste beaktas när det gäller sekters utveckling är deras relationer till staten. Om en sekt tar avstånd från militär-tjänstgöring, måste den eventuellt utveckla speciella organ som förhandlar med staten. Detta kan i sin tur skapa nya spänningar inom sekten, eftersom det kan innebära ett avvikande från äldre traditioner och värden (aa: 12). Så om en sekt skall fortleva som organisation, måste den inte bara avskilja sina medlemmar från världen genom isolation eller insulation, (aa: 10 f) utan man måste också

maintain the dissimilarity of its own values from those of the secular society (aa: 13).

Dessutom måste medlemmarna ha en känsla av att vara marginella i samhället (aa: ss).

En sista faktor som Wilson pekar på som betydelsefull för en sekts eventuella utveckling till denomination är i vilken utsträckning som exklusiviteten betonas. Ju starkare en sekt anser sig vara utvald, desto mindre sannolikt att den utvecklas till en denomination (aa: 13).

Yingers kultbegrepp bildar tillsammans med Troeltschs mystikdefinition utgångspunkt för G.K. Nelsons studie av spiritualismen i England. Troeltsch såg den mystika gruppen som saknande en varaktig form och organisation, och enligt Yinger karakteriserades kulten framförallt av att den hade en kort livslängd. Enligt Nelson är dessa definitioner alltför inskränkande. Istället karakteriseras en kult av 1) att alla medlemmarna skall ha en personlig religiös erfarenhet som kan kallas psykisk, mystisk eller extatisk; 2) att den representerar ett fundamentalt brott mot traditionell religion i det samhälle den uppstår i; 3) att den framförallt är intresserad av individens problem (Nelson: 469 f).

Men kulten är inte någon enhetlig typ. Nelson räknar med tre undertyper: kultrörelsen, den lokala kulten och den centraliserade kulten.

Kultrörelsen är ett diffust kollektiv som sammanhålls av en gemensam grundtro. Formell organisation saknas, men kollektivet kan inom sig ha välorganiserade grupper. Exempel är engelsk spiritism (aa: 471).

Den lokala kulten är egentligen startpunkten för alla kulturer. Den består av en grupp människor som spontant kommer tillsammans för att tillfredsställa sina religiösa behov (aa: ss).

Den centraliserade kulten består av lokala kultgrupper som har en gemensam central organisation (aa: 472).¹³

Liksom Yinger och Wilson har skapat undertyper av sekten, har Nelson alltså konstruerat undertyper av kulten. Ett helt annat angreppssätt på kultproblematiken presenteras av C. Campbell (1972). Enligt hans mening har det mesta av kultforskningen följt samma teoribildning och antaganden som gäller för sektforskningen. Men skillnaderna mellan dessa två typer, t ex vad gäller livslängd, graden av välformulerade läror och organisatoriska strukturer, är så pass stora att de bör analyseras utifrån olika strategier (Campbell: 121).¹⁴

Campbell presenterar ett alternativt sätt att analysera kulturer än det traditionella. Eftersom nya kulturer uppstår lika snabbt som gamla dör, måste miljön de existerar i vara gynnsam både för uppkomsten av nya kulturer och för förekomsten av potentiella medlemmar. Det är denna kultiska miljö som Campbell menar vara en fruktbar utgångspunkt för studiet av kulturer (aa: 122).

Till den kultiska miljön räknar Campbell alla avvikande trossystem och alla institutioner som hör ihop med dessa. Även om de avvikande trossystemen är många, så kan man ändå behandla dem som en enhet. Denna enhet bero på 1) att dessa grupper har en gemensam medvetenhet om att vara avvikande; 2) att dessa grupper hålls vid liv genom en flora av tryckalster, föreläsningar, demonstrationer och informella möten. Skrifterna sprider kulternas lära, och de är ofta synkretistiska i den mening att de ger utrymme åt varandras läror och aktiviteter; 3) detta resulterar i att indivi-

der ofta deltar i många olika rörelser och på så sätt själva bidrar till den kultiska miljöns enhet; 4) att den har en gemensam sökandets ideologi (aa: 122 f).

Den kultiska miljön är alltså i grunden avvikande. Enligt Campbell bör den kunna beskrivas utifrån en egenskapsrymd vars ena axel är religion — vetenskap och den andra axeln är instrumentellt — expressivt orienterad. Olika kultiska rörelser kan i olika grad ha olika komponenter av dessa fyra egenskaper (aa: 124).

Ett annat viktigt drag i den kultiska miljön är att den är ekumenisk och tolerant, vilket beror på dess mystiska komponenter. Vidare är den ointresserad av samhällsliga problem, eftersom det är den enskilda individens mest personliga problem som blir intressanta (aa: 125).

De kultiska institutionerna bestäms av vad i den dominerande kulturen de avviker ifrån. Om de avviker från ortodox vetenskap bildas oftast institut som erbjuder kurser och medel för forskning (aa: 126). Vidare är deras huvudsakliga uppgift att ge sökare hjälp och stöd. Men det är just detta som är dessa organisationers problem. Själva sökandet innebär instabilitet, eftersom sökandet kan fortsätta genom flera olika organisationer (aa: 127 f).

Men om den kultiska miljöns funktioner skall studeras, måste också det kulturella system som den kultiska miljön är en del av analyseras. Enligt Campbell ger begreppet sekularisering en möjlighet till en sådan analys (aa: 129 f).

De strukturella förändringar som associeras med sekularisering har varit till fördel för den kultiska miljön. Eftersom till exempel de kristna kyrkornas inflytande har minskat, så har de inte längre monopol på sanningen, och de har inte längre hjälp av sekulära makter för att motarbeta kättare. Den ökade relativismen — den ökade kunskapen om andra världsreligioner — och den ökade toleransen har också positiv betydelse för den kultiska miljön (aa: 131).

Campbell behandlar inte i någon större utsträckning orsakerna till kulturens framväxt. Detta problem behandlas däremot av A.W. Eister (Eister 1972: 319). Han menar att framväxten av kulturen, men också drag i deras organisation, bör relateras till kulturkriser (aa: ss). Dessa ser Eister som

dislocations in the communicational and orientational institutions of advanced societies — dislocations which open the way for cults to flourish (aa: 320).

En intressant angreppspunkt som Eister har är att han menar att en kulturens definierande karakteristika skall ha samband med teorier om orsaker till kulturens existens. Enligt Eister bör allting som dels stör de vanliga processerna för skapandet av trossystem och dels stör dessas kommunikation, ha viktiga konsekvenser. En viktig konsekvens är att dessa störningar stimulerar kultaktiviteter (aa: 321).

I de uppkomna kriserna skapar kulterna nya trossystem. Dessa är ofta synkretistiska och därför också ideologiskt öppna. Kulterna är vidare inriktade på nuet och på framtiden.¹⁵ Kulten saknar ofta också bestämda kriterier för medlemskap, då den saknar definierande trossatser. Kontrollen av medlemmarna är inte heller så stark. Kulterna kan därför sägas vara rörelser

which tend to be "open" rather than "closed" — inviting all to come freely into them — or into the outer circles of membership — rather than admitting only a select few who can pass doctrinal or other tests or meet other demands for strict compliance (aa: 329).

Enligt Eister är kulterna *en* konsekvens av kulturella kriser. Även andra sätt att reagera på finns naturligtvis, och som exempel nämner Eister bland annat den nya teologin inom kyrkorna och många sekters neofundamentalism. Denna typ av reaktioner menar Eister förhindra uppkomsten av kulturer (aa: 329 f).

Sammanfattning

Begreppen kult, sekt, denomination och etablerad sekt har alltså diskuterats och utvecklats inte minst på grund av en strävan till ökad förståelse för dessa religiösa kollektivs uppkomst och förändring. Av till exempel det enkla sektbegreppet har vi fått sju undertyper hos Wilson. Vidare är Wilsons grundkriterium — reaktionen på omvärlden — viktig för förståelsen både av sekters uppkomst och deras utveckling.

Enligt Wilson tycks störningar i sociala relationer på grund av social förändring vara en av orsakerna till uppkomsten av sekter. Även Eister menar att kulturer — men också sekter — har sin grund i sociala förändringar. Men till skillnad från Wilson, som på denna fråga är mer allmän i sina resonemang, lokaliserar Eister uppkomstorsakerna till rubbningar i de strukturer som producerar och kommunicerar ett samhälles meningssystem för orientering i tillvaron.

Men kulturen har också fått ett ganska annorlunda innehåll än text som hos Becker. G.K. Nelson skiljer till exempel på kultrörelse, lokal kult och centraliserad kult. Vidare visar han på att kulten inte alls behöver vara en kortlivad och lokalt begränsad rörelse, vilket bland annat spiritismen är ett exempel på.

Wilson och Nelson har för sina studier tagit den givna religiösa strukturen som utgångspunkt. Gentemot detta presenterar Campbell ett intressant analysalternativ, då han istället vill analysera den kultiska miljön i dess totalitet för att undersöka på vilket sätt som denna miljö bidrar till uppkomsten av kulturer. Men denna miljö är en del av samhället, vilket i sin tur har påverkats av sekulariseringen. Det är detta fenomen som enligt Campbell är orsaken till existensen av den kultiska miljön.

2.4.3. *Alternativa typologier*

I det föregående avsnittet har diskussionen framförallt handlat om utvecklingen av en enda typ i kyrka-sekttypologierna. I det följande skall den kritik som riktats mot huvudströmningen inom kyrka — sekttypologiserandet beaktas. Kritikerna presenterar ofta alternativa typologier, vilka också kommer att presenteras.

Benton Johnson

Troeltschs definitioner av kyrka och sekt grundar sig på ett kristet Europa före år 1800. Enligt Benton Johnson ledde detta till att Troeltsch antog att ett kristet samhälle karakteriserades av ett religiöst monopol som är legalt etablerat och också har ett politiskt skydd. Avvikande religiösa uttryck uppfattades därför som illegala proteströrelser (Johnson 1963: 540).

På grund av detta bör man inte använda Troeltschs typer på vår egen samtid. I USA finns det t ex inga kyrkor i Troeltschs mening. Likaså är sekterna enligt Troeltschs definition få (aa: 540 f). Johnson slår därmed fast att Troeltschs typologi inte är universell (Johnson 1971: 124 f).

Trots detta har många använt sig av Troeltschs typologi på vår samtid. Detta har emellertid lett till att ytterligare problem i Troeltschs typologi har framkommit. För det första säger Troeltsch inget om ifall de egenskaper han hänför till respektive typ kan kombineras på andra sätt, som då kan ge storheter som inte ryms varken under begreppet kyrka eller under begreppet sekt (Johnson 1963: 541, 1971: 225). För det andra menar Johnson att Troeltsch inte presenterade någon teori kring sin typologi (Johnson 1971: 125).

Johnson presenterar nu en omformulering av kyrka-sekttypologin. För denna tar han sin utgångspunkt i Webers diskussion om den karismatiskt legitimerade profeten och Webers distinktion mellan sändebudsprofeten och den exemplariska profeten (Johnson 1963: 542). Speciell vikt lägger Johnson vid den världsbild som sändebudsprofetian förmedlar. Denna tvingar nämligen människan att engagera sig i samhällsfrågor. Anhängare till sändebudsprofetians Herre är antingen nöjda eller missnöjda med det rådande tillståndet. Det är detta som bildar bas för Johnsons kyrka-sekt-distinktion:

A church is a religious group that accepts the social environment in which it exists. A sect is a religious group that rejects the social environment in which it exists (Johnson 1963: 542, 1971: 128).

Genom att betona den religiösa gruppens förhållande till den omgivande miljön, blir kyrkotypen möjlig i USA. Kyrkan omfattar de dominerande klasserna i samhället. Sekterna är istället religiösa grupper som befinner sig i ett spänt förhållande med den omgivande miljön (Johnson 1963: 544).

Enligt P. Gustafson beror många av kyrka — sekttypologiernas ofullkomlighet på hur man använder en idealtyp. En idealtyp är närmast att betrakta som ett kompendium som består av logiskt konsistenta variabler. Men idealtypen hör hemma i ett bestämt sammanhang och kan inte ses, vilket ofta har gjorts, som en självständig enhet. När den sedan har använts, har man valt ut olika karakteristika oberoende av deras ursprungliga sammanhang. Detta har lett till att nya typer skapas, eftersom den ursprungliga typen blir inadekvat i den nya situationen (Gustafson, P: 64).

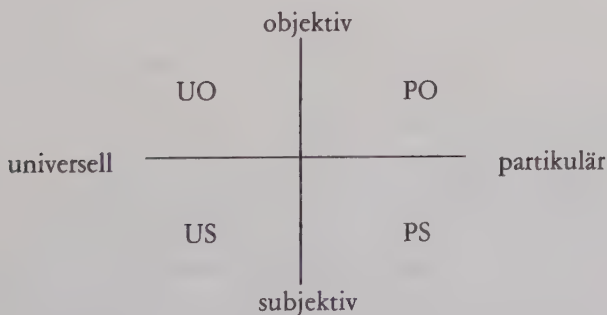
Ett bättre sätt att gå tillväga vid konstruktionen av nya subtyper är att man går tillbaka till den ursprungliga typologin och utvecklar denna (aa: 65). Gustafson går då själv tillbaka till Troeltsch och finner basen för hans typologi vara

two central dimensions... (1) the objective — subjective means of grace and (2) the universalistic — particularistic concept of membership (aa: 67).

Dessa två dimensioner är ideologiska, eftersom de har sin grund i evangeliernas impulser till handling. Utifrån dessa två ideologiska dimensioner konstruerar Gustafson fyra ideologiska kategorier inom vilka kristna grupper kan finnas:

(1) the universalistic — objective (UO), (2) the universalistic — subjective (US), (3) the particularistic — subjective (PS), and (4) the particularistic — objective (PO) (aa: 67).

Grafiskt kan Gustafsons typologi åskådliggöras på följande sätt



UO = kyrkan

PS = sekten

PO = denominationen

US = mystiken

Liksom Johnson och Gustafson, påpekar Robertson att Troeltsch undersökte ett historiskt Europa. För detta studium använde sig Troeltsch av det dikotoma begreppsparet kyrka och sekt, vars grundval var om det religiösa kollektivet stödde eller var negativt till den existerande samhälleliga ordningen (Robertson: 115). Det är denna de religiösa kollektivens religiöst definierade relation till den omgivande miljön, som blir utgångspunkt för Robertsons typologi. Hans typologi har två kriterier, dels hur gruppen själv uppfattar sin religiösa legitimitet och dels formerna för medlemskap.

Self-conceived Basis of Legitimacy

Member- ship principle		Pluralistically legitimate	Uniquely legitimate
	Exclusive	Institutionalized sect	Sect
	Inclusive	Denomination	Church

(aa: 123)

Med legitimitet avses i vilken utsträckning som ledarna för en religiös organisation ser denna som det enda sanna språkröret (uniquely legitimate) eller som ett bland andra acceptabla (pluralistically legitimate). Medlemskapsprincipen innebär i sin tur vilka krav som ställs på medlemmarna för att de skall få inträde i organisationen, men också vilka krav som ställs på deras religiösa aktivitet. Är kraven höga föreligger exklusivitet. Är kraven låga föreligger inklusivitet (aa: 124).

En intressant skillnad mellan t ex Niebuhrs och Yingers typologier å ena sidan och Robertsons å den andra är att den senare saknar inbyggda mekanismer för förändring. Enligt Robertson är det följande fyra faktorer som bestämmer ett kollektivs relation till det större samhället:

the prevailing environmental culture; the wider social structure and the social constituency upon which the collectivity draws the culture (doctrinal system) of the collectivity and the collectivity's own internal organisation — its polity (aa: 127).

Dessa faktorer kan variera under olika tidsepoker, vilket medför att en sekt t ex förändras till en denomination.

Enligt Swatos bör kyrka — sektproblematiken begränsas till problem som rör de olika strukturella former som religiösa organisationer kan anta då de är en del av total samhällelig förändring. För denna analys utarbetar Swatos en modell som har sin grund i ett större teoretiskt sammanhang, nämligen

social organization for universe-maintenance (Swatos 1975: 175).

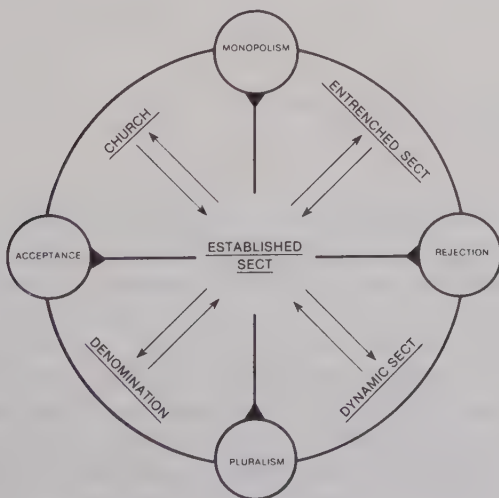
Swatos modell består av två dimensioner. Den första är hämtad från Benton Johnson, och Swatos menar att denna dimension — "a group's relationship to the social environment in which it exists" — är en bra grund för analysen av interaktionen mellan religion och samhälle (aa: ss).

Swatos andra dimension har egenskapen att

conceptualize the orientation of a society's organisation for universe-maintenance (aa: ss).

Den teoretiska grunden för denna dimension är Peter Bergers begrepp monopolism och pluralism. Dessa två begrepp är ändpunkter på en skala för de sociala organisationer som upprätthåller ett meningsuniversum. Berger, och Swatos, använde begreppen för att analysera sekulariseringen. Denna process har lett till ett pluralistiskt samhälle där frivilligheten har blivit ideal även för religiösa organisationer. Ett monopolistiskt samhälle är istället ett samhälle där alla aspekter av livet är genomsyrade av religiöst innehåll och föremål för religiös kontroll (aa: 175f).

Dessa två dimensioner bildar en modell som Swatos använder för att skapa en ny typologi:



(aa: 177)

Av figuren framgår det att kyrkan är accepterande och finns i ett monopolistiskt samhälle. Denominationen är accepterande och finns i ett pluralistiskt samhälle. Den dynamiska sekten finns i ett pluralistiskt samhälle som den avvisar. Den omgärdade (entrenched) sekten finns i ett monopolistiskt samhälle, som den ställer sig avvisande till. Den etablerade sekten är enligt Swatos

a transitional anomic type located at the intersection of the continua (aa: 176).

Denna typologi menar Swatos vara universell, eftersom den tar fasta på en religiös grupps inställning till det värdesystem som ligger till grund för organiserandet av hur meningsuniversum skall bevaras i det samhälle som den religiösa organisationen existerar i. Modellen ger också möjlighet att studera förhållandet mellan religion och samhälle (aa: 178).

Kyrkan hos Swatos kan närmast jämföras med Yingers universella kyrka. *Denominationen* är en frivillig organisation som inte har några speciella krav för inträde. Man betonar tolerans och ser sig som en rörelse bland flera andra. De rådande värdena i samhället accepteras. Den *dynamiska sekten* motsvarar Niebuhrs sekt. Den *omgärdade sekten* är emot världen och försöker antingen ersätta kyrkan eller ignorera båda den och det rådande sociala systemet totalt. Den *etablerade sekten* är inte som t ex hos Yinger en konstant företeelse. Swatos menar istället att det är en övergångstyp som alla grupper som förändras från en typ till en annan passerar. Den är också den minst rena typen. Den är både sekt och etablerad. Som sekt tar den avstånd från världen, och som etablerad börjar den acceptera världen (aa: 179-182).

Liksom Robertson förutsätter inte heller Swatos ett evolutionistiskt tänkande som är inbyggt i typologin. En denomination behöver alltså inte vara en utvecklad sekt. Det som bestämmer hur dessa organisationer förändras är

changes in the society's organisation for universe-maintenance (aa: 183).

Roy Wallis

En vanlig uppfattning inom studiet av kulturer och sekter menar Wallis vara att de förra anses karakteriseras av avvikande tro, medan däremot sekter ses som bevarare av renheten i den traditionella tron. Wallis är missnöjd med detta synsätt, dels på grund av att det gör det svårt att förstå orsakerna till en kulturens eventuella utveckling till en sekt och dels säger dessa definitioner inget om organisationen och dess betydelse (Wallis 1977: 12).

Avvikande är istället enligt Wallis ett utmärkande drag både för kulturer och sekter, eftersom båda avviker från respektabla trosformer. Detta utgör också grunden för den ena dimensionen i hans typologi, nämligen om det religiösa kollektivet är respektabelt eller avvikande (aa: 12). Den andra

dimensionen är samma som Robertsons, nämligen om rörelsen anser sig ha den enda vägen eller en bland flera vägar till frälsning (aa: 13).

Typologin ser ut på följande sätt:

	Respectable	Deviant
Uniquely legitimate	Church	Sect
Pluralistically legitimate	Denomination	Cult

(aa: 13)

Wallis är primärt intresserad av hur en kult utvecklas (aa: ss). Kulter är sköra institutioner, delvis beroende på att det inte finns några klara gränser varken mellan medlemmar och icke-medlemmar eller mellan en kulta ideologi och den kultiska miljön såsom Campbell definierade detta begrepp. Inte heller finns det några större möjligheter att kontrollera medlemmarna. Dessa rör sig ofta mellan olika kulter. Deras lojalitet är delad mellan flera grupper, vilket leder till tolerans. Vidare tenderar lojaliteten att vara riktad mot den lokala läraren eller praktikern, och inte mot rörelsen som sådan. Detta leder lätt till schismer ifall de lokala ledarna betonar sin självständighet. Vidare har kulter ofta problem med rekryteringen. Den enskilda kulturen ses som en bland många varianter av vägen till sanning. De är alltså inte unika, och därför är medlemmarnas deltagande oftast partiellt (aa: 15f).

Denna organisatoriska labilitet bör utgöra en lockelse för kultledare att skapa en enhetlig sekt.¹⁶ Denna övergång innebär enligt Wallis ett tillvälande av auktoritet, som ofta legitimeras genom hänvisning till en unik uppenbarelse där makten ges till en bestämd person (aa: 16f).

Denna centralisering av auktoriteten gör det lättare att utöva kontroll, eftersom andra auktoritetskällor undermineras. Vidare avgränsas trossystemet klart. Element som knyter kulturen till den kultiska miljön tas bort. Doktrinen omfattar människans totala liv, vilket innebär större krav på hennes medlemskap. Insuleringsmekanismer används också, bl a genom misstänklighöret av alternativa ideologiska källor (aa: 17).

Sammanfattning

Hos både Benton Johnson och Paul Gustafson finns en strävan att återgå till klassikerna när de bygger upp sina nya typologier. Johnson väljer Max Weber som sin utgångspunkt, medan Gustafson väljer Troeltsch. Andra intressanta skillnader mellan Johnson och Gustafson är att Johnsons typologi har som grund förhållandet mellan den religiösa gruppen och sam-

hållet, medan däremot Gustafson, i enlighet med Troeltsch, grundar sin i evangeliernas implikationer för medlen till nåden och formerna för medlemskap. Detta får till följd att Johnson menar sin typologi vara universell, medan Gustafson begränsar sin till kristna grupper.

I många av de tidigare typologierna, t ex Beckers och Yingers, finns i själva typologin inbyggda aspekter för förändring. Detta tar Robertson och Swatos avstånd ifrån. En av de viktigaste orsakerna till förändring menar de vara förändringar i det samhälle som den religiösa gruppen existerar i. Dessutom bör de här presenterade forskarnas, exklusive Paul Gustafson, betoning av förhållandena mellan det religiösa kollektivet och dess omgivande samhällseliga miljö vara fruktbart vid studiet av hur en religiös rörelse förändras.

2.4.4. *Alternativa forskningsstrategier*

I det följande skall forskare som är emot kyrka-sekttypologierna överhuvudtaget beaktas. Dessa forskare presenterar ofta alternativa forskningsstrategier. Här skall också behandlas en forskare — James Beckford — som accepterar kyrka-sekttypologierna, men grundvalarna för hans typologi avviker markant från andras.

Allan W. Eister

Den största bristen med kyrka-sekttypologierna finner Eister vara osäkerheten i de karakteristika som varje typ sägs ha. Till detta kommer problemet med att olika forskare har olika bestämmningar av vad t ex en sekt är för något (Eister 1967: 86).

Ett sätt att lösa dessa problem vore att bryta ner de mångdimensionella konglomerat som de olika typerna består av i enskilda komponenter. Efter denna nedbrytning bör man sedan kunna konstruera nya kluster som består av olika karakteristika och dessas troliga kombinationer. Viktigt är dock att dessa kluster skall ha sin grund i empiriska studier (aa: ss).¹⁷

Emellertid löser inte detta hela problematiken kring kyrka-sekttypologierna. Eister menar nämligen att nuvarande typologier har mycket lite gemensamt med vad Weber menade med idealtyp. Denna är ett viktigt element i Webers *verstehen*-metod. Den skall förklara typiska aktörers handlande i typiska situationer. Nu menar Eister att när kyrka och sekt används som analyserande definitioner, framträder ett andra viktigt problem i typologierna. Detta problem har sitt ursprung i att Weber var sociolog medan Troeltsch var teolog, och som sådan främst intresserad av den kristna etiken. Webers åtskillnad mellan kyrka och sekt grundades i formerna för medlemskap. Troeltsch betonade istället kyrkans accepterande av världen för att dominera massorna. Detta var kyrkans önskan och in-

tention. Emellertid får detta synsätt ganska allvarliga konsekvenser enligt Eister. Genom att betona kyrkans anpassning och knyta detta till den kristna etikens kompromiss med världen, introducerade Troeltsch

what in effect is an open invitation, if not a demand, for subjective, value-laden definitions. For what is "compromise" of an ethic to one believer ... is *not* compromise to another (aa: 87).

Eister visar också på ett tredje problem hos kyrka-sekttypologierna. Detta sätt att tänka på tycks med nödvändighet generera dikotomier. Detta problem blir speciellt akut då man försöker överföra en endimensionell polär dikotomi till en mångdimensionell modell, eftersom alla de drag som ingår i respektive typ måste samvariera om typerna skall vara reliabla (aa: 88).

Eister menar att kyrka-sekttypologin är i grunden felaktig (aa: 89). Det han reagerar på är att kyrka och sekt sätts mot varandra. Däremot kan han mycket väl tänka sig att använda sig av begreppen kyrka, sekt, kult, etc separat (aa: 88), vilket också framgår av den tidigare presenterade artikeln där han behandlar kulter utifrån ett alternativt analysätt.

Calvin Redekop

Av största betydelse för sekters utveckling är enligt Redekop förhållandet mellan sekten och den omgivande miljön. Wilson förde genom sin sekttypologi forskningen framåt. Men Redekop påpekar att Wilsons typologi inte är en analytisk typologi i den mening att den är grundad på en korsklassificering av ett specifikt och begränsat antal variabler. Wilsons typologi var istället baserad på specifika sekter från en specifik historisk period från en specifik kultur (Redekop: 345).¹⁸

Liksom andra religionssociologer menar också Redekop att sekter är proteströrelser som protesterar mot förvärldsligandet inom religiösa organisationer och/eller mot det depraverade samhället. Grunden för denna protest finner Redekop i en upplevd oöverensstämmelse mellan det verkliga och det ideala (aa: 346).

För en bättre förståelse av sekternas utveckling, menar Redekop att tre hittills otillräckligt beaktade klasser av variabler måste beaktas. Dessa variabler har samband med sekternas protestkaraktär, och de har också betydelse för deras utveckling. Den första typen av variabler gäller i vilken utsträckning som den religiösa rörelsens protest vänder sig mot ett samhälles centrala och heliga värden. Om en sekts protest riktas mot värden av denna dignitet, bör den ha svårt att överleva (aa: ss).

En andra typ av variabler som måste beaktas gäller i vilken utsträckning ett samhälle tolererar eller integrerar radikala protester. Denna förmåga är större i ett pluralistiskt än i ett monistiskt samhälle (aa: ss).

För det tredje måste man beakta variabler som säger något om de strate-

gier som sekterna använder sig av i sin konfrontation med samhället. Dessa strategier skiljer sig nämligen ofta mellan olika sekter (aa: ss).

Dessa tre klasser av variabler visar enligt Redekop att man inte kan anta att sekters utveckling bestäms av omständigheter kring deras uppkomst. Istället är deras utveckling ett resultat av

a continuing *dialectic* between sect and host society (aa: 347).

Redekop menar alltså att sekter som protesterar mot ett samhälles centrala och heliga värden ofta utsätts för förtryck vars grad beror på samhällets förmåga att tolerera och integrera radikala protester. Men sekternas utveckling bestäms också av deras taktik för att sprida sitt budskap.¹⁹

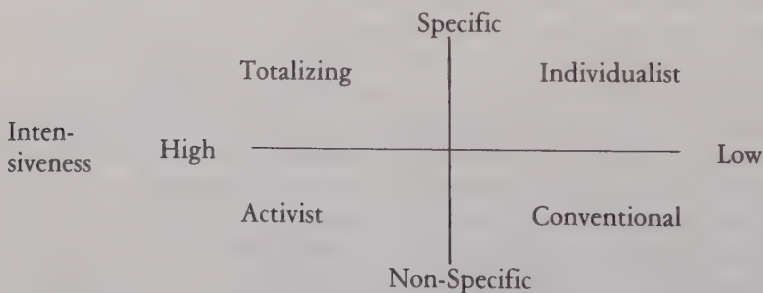
James Beckford

För Beckford är det organisationens utveckling som bildar grunden för hans typologi. Typologin grundar sig på studiet av en rörelse, Jehovas Vittnen. Den utveckling som har skett i denna rörelses organisation bör kunna jämföras med utvecklingen inom andra religiösa organisationer, oberoende av om dessa idag klassas som kyrkor eller sekter (Beckford: 94-97). Beckford är alltså inte primärt intresserad av att ge ett nytt bidrag till redan existerande kyrka — sekttypologier, eftersom dessa har en benägenhet att omöjliggöra jämförelser mellan olika typer av religiösa kollektiv (aa: IX-XII). Istället skapar han en typologi vars huvudkriterier,

the degree of specificity with which a religious group's official goals are stated and the degree of intensiveness with which they are pursued,

tar fasta på de organisatoriska aspekter som Beckford menar vara bestämmande för en grupps utveckling (aa: 97).

Typologin får då följande utseende:



(aa: 98)

Den *totaliserande* typen exemplifieras av Jehovas Vittnen och scientologer. Dessa karakteriseras av att över de lokala grupperna finns ett självmedvetet ledarskap. Man arbetar mycket för att uppnå de mycket specifika målen. Medlemmarnas tid är starkt kontrollerad. Oftast är dessa gruppers relationer till staten spända. Vidare är man inte positiv till samarbete med andra grupper. Läran brukar omfatta medlemmens totala liv. Denna typ av sekter brukar ha hög medlemsomsättning (aa: 98f).

Den *aktiva* typen innehåller pingströrelsen, Frälsningsarmén m fl. Denna typ karakteriseras organisatoriskt av en enkel form för arbetsdelning mellan ledarna och lekmännen. De har en viss form av demokrati på grund av att de professionella ledarna delvis kontrolleras av lekmannarepresentanter. I denna typ saknas i stor utsträckning instrument för kontroll av medlemmarnas tid och energi. Däremot är man intresserad av att medlemmarna lever etiskt riktigt. Relationerna till sekulära myndigheter är harmoniska. Ett visst intresse för samarbete med andra grupper finns. Både graden för medlemsrekrytering och medlemsbortfall är låg (aa: 99).

Till den *individualistiska* typen räknar Beckford rörelser som spiritualism, Bahai m fl. Dessa karakteriseras av att man är ganska överens om de specifika målen. Ledarskapet är ganska löst strukturerat. Intresset för organisatoriska problem är lågt. Medlemskapsbegreppet är ganska flytande och ideologins grepp över medlemmarna är ganska löst. Man befinner sig inte i konflikt med samhälleliga värden och relationerna till sekulära myndigheter är gott. I denna typ av sekter är emellertid både graden för medlemsrekrytering och medlemsbortfall hög. Intresse saknas för samarbete med andra religiösa grupper (aa: 99).

Den *konventionella* typen omfattar enligt Beckford de flesta brittiska denominationer eller kyrkor. Deras organisatoriska karakteristika är att centrala organ saknar intresse för ett målmedvetet ledarskap. Man har ett otal mål och funktioner och då också många olika avdelningar. Denna typ har också en klar gräns mellan lekmän och prästerskap. Inga större krav ställs på medlemmarnas inträde. Man har vidare en formell demokrati. Ideologin har ett svagt inflytande på medlemmarna. Identitet föreligger med rådande samhälleliga värden och därmed föreligger goda relationer med sekulära myndigheter. Det finns en vilja till samarbete med andra religiösa grupper. I denna typ av sekter är omsättningen av medlemmar låg (aa: 99f).

Beckford lyfter alltså fram organisatoriska aspekter i högre grad än vad tidigare forskare gjort. Det är också organisatoriska aspekter som ligger till grund för hans typologi. Organisationens betydelse för en religiös

grupps utveckling sammanfattar Beckford enligt följande

Our typology attributes critical importance to the general role of a religious group's elite in influencing the dynamics of development and in particular to its size in relation to the total membership, its internal cohesion, its remoteness from subordinate's pressure, its unanswerability, its methods and rates of recruitment, power to exercise centralized control over all the group's activities and its ability to pursue a policy of divide and rule (aa: 101f).

Sammanfattning

De forskare som har presenterats i detta avsnitt har samtliga övergett de traditionella kyrka-sekttypologierna vid analysen av religiösa rörelser. Eister menar istället att man skall söka orsakerna till en religiös rörelses uppkomst och utveckling i förändringar i strukturerna för ett meningssystemets uppkomst och kommunikation. Redekop betonar de religiösa rörelsernas protesterande karaktär, och de sekulära myndigheternas reaktioner på dessa protester. Beckford presenterar en ny typologi, vars två dimensioner grundar sig i den religiösa rörelsens organisation. Just betoningen på organisationens betydelse för en religiös rörelses utveckling synes vara ett fruktbart analysätt.

3. Definitioner, teorier, metoder och källor

3.1. Definitioner

De i förra kapitlet presenterade typologierna ger ganska lite information om sekters uppkomst och förändring. I de fall där typologin har en inbyggd utvecklingstanke, härstammar denna oftast från Richard Niebuhrs åsikt att en sekt bara kan existera under den generation som skapade den. Sedan börjar den kompromissa med världen och blir därmed mer och mer lik en kyrka. En ny sekt uppstår då som en reaktion på detta förkyrkligande.

Även om Niebuhrs åsikt om att en sekt med nödvändighet måste bli en denomination kan ifrågasättas, vilket bland annat visas av diskussionen om den "etablerade sekten", bör hans idé om den religiösa rörelsens förhållande till samhället vara till hjälp för att skilja mellan kyrkor och sekter. Niebuhr har övertagit denna tanke från Troeltsch, hos vilken den religiösa rörelsens förhållande till samhället ingår som *en* — bland andra mer eller mindre sociologiska variabler — särskiljande variabel mellan kyrkan, sekten och mystiken (Troeltsch: 358-426). Genom att i stället gå tillbaka till Webers diskussion om sändebudsprofetians konsekvenser, dvs att den tvingar människan att engagera sig i samhälleliga frågor, gör Benton Johnson denna variabel till den grundläggande sorteringsvariabeln mellan kyrkan och sekten. *Som första led i en definition vill jag i enlighet med Johnson låta begreppet kyrka stå för en religiös grupp som accepterar sin sociala omgivning. En sekt är en religiös grupp som tar avstånd från sin sociala omgivning* (Johnson 1963: 542; 1971: 128).

Eftersom kulturer också tar avstånd från sin sociala omgivning,²⁰ måste kulten och sekten skiljas från varandra. Sekten utmärks inte enbart av sitt avståndstagande från sin miljö, utan den är dessutom schismatisk till sin karaktär. A. Eister har visat att sekter menar sig stanna kvar inom den religiösa tradition de själva förespråkar, och att sekten ofta är orienterad mot ett återupplivande av modersamfundets religiösa guldålder (Eister 1972: 328f). Jämfört med detta är kulturer *nya* företeelser i de kulturer där de uppträder (aa: 329; Stark & Bainbridge 1979: 125; Nelson: 470). Sekten har däremot *alltid* en tidigare anknytning till en annan religiös grupp i deras gemensamma sociala miljö. Denna anknytning till en tidigare religiös grupp i samma sociala miljö saknar alltså kulten. Däremot kan kulten mycket väl ha en anknytning till religiösa traditioner och religiösa organisationer i andra kulturer (Stark & Bainbridge 1979: 125). *Sekten kan därför ytterligare bestämmas som en ny religiös grupp som bryter sig ur en annan religiös grupp. Vidare utmärks sekten av ett avståndstagande från dess sociala miljö och en kritisk inställning till den religiösa organisation*

som den är en utbrytning ur (Wilson, B. 1975: 12), vilken den vill återföra till dess religiösa guldålder.

I och med att sekten är orienterad mot ett återupplivande av den religiösa guldåldern inom sin religiösa tradition, vill den förändra existerande normer och beteenden, främst då inom moderorganisationen. Därför kan sekten ses som en social rörelse, vilken kan definieras som

a group venture extending beyond a local community or a single event and involving a systematic effort to inaugurate changes in thought, behaviour and social relationships (King: 27).²¹

Religiösa rörelser bör emellertid skiljas från andra sociala rörelser, t ex politiska. Detta särskiljande kan ske med hjälp av *följande definition av religion*. Religion är det heliga kosmos (Berger: 177), som erbjuder

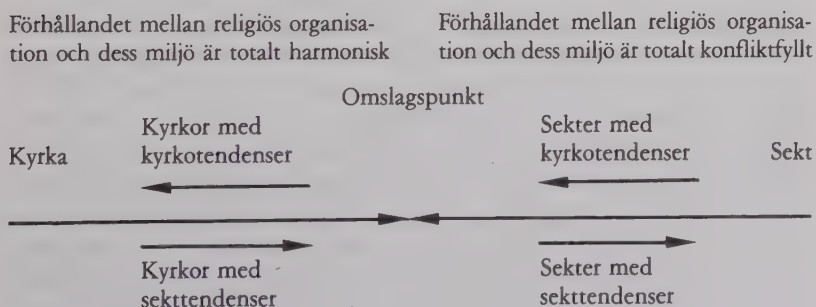
solutions to questions of ultimate meaning which postulate the existence of supernatural being, world, or force, and which further postulate that this force is active, that events and conditions here on earth are influenced by the supernatural (Stark & Bainbridge 1979: 119).

Det unika med religionen är enligt Stark och Bainbridge att den för lösningen av problem om livets yttersta mening förutsätter existensen av ett utomvärldsligt kosmos. Denna förutsättning har inte andra företeelser, som också de erbjuder lösningar på de yttersta frågorna t ex vetenskaplig humanism (aa: ss). *En religiös rörelse kan då definieras som en aktivitet av en grupp människor som utifrån sin religiösa* (enligt definitionen ovan) *övertygelse försöker förhindra eller genomdriva förändringar inom den religiösa och/eller icke-religiösa verkligheten.*

Johnsons definition av kyrkan och sekten bildar egentligen en skala, där ändpunkterna utgörs av totalt accepterande av den sociala miljön respektive totalt förkastande av den sociala miljön (Johnson 1963: 543). Stark och Bainbridge definierar de religiösa grupper som befinner sig vid den ände av skalan som innebär ett totalt accepterande av den sociala miljön som religiösa institutioner,²² eller som *kyrkor*. Dessa befinner sig i harmoni med samhället. De religiösa grupper, som i stället befinner sig i axelns andra ände, och alltså helt tar avstånd från samhället, och kanske också förföljs av det, definierar Stark och Bainbridge som *sekt*. Tilläggas kan också att kyrkan och sekten i dessa sammanhang ses som idealtyper (Stark & Bainbridge 1979: 123).

Ovanstående resonemang innehåller två aspekter, dels en dynamisk och dels en ömsesidighet mellan den religiösa gruppen och den omgivande miljön. Enligt Stark och Bainbridge innebär den dynamiska aspekten att religiösa rörelser, som på grund av de ömsesidiga förhållandena mellan den dominerande kulturen och den religiösa gruppen, *rör sig mot* den ände som karakteriseras av *total harmoni* med samhället kan ses som *kyrkorörelser*. Religiösa grupper som i stället genom förhållandena med den dominerande kulturen *rör sig mot* skalans andra ände, alltså den som karakteriseras av *total*

konflikt med samhället, kan beskrivas som *sekt rörelser* (Stark & Bainbridge 1979: 123f). Även om detta dynamiska perspektiv, integrerat med en ömsesidig relationsaspekt mellan den religiösa gruppen och den dominerande kulturen, förefaller fruktbar för studiet av förändringarna i en religiös grupp, har det ändå sina begränsningar. Man kan inte, som Stark och Bainbridge, enbart ta den religiösa gruppens förhållande till den dominerande kulturen som grund för en klassificering av om en religiös grupp är en kyrkorörelse eller en sekt rörelse. Förhållandet mellan t ex en kyrka och samhället kan förändras på grund av till exempel politiska omvälvningar. Genom en politisk revolution kan en kyrkoliknande institution befinna sig i en helt ny situation. Staten och dess organ kan helt ta avstånd från, och också förfölja, den tidigare kyrkan. Detta innebär inte att den tidigare kyrkoliknande institutionen nu bäst ses som en sekt rörelse, dels på grund av att den själv kan eftersträva harmoniska relationer med sin sociala omgivning och dels — och främst — på grund av att den tidigare kyrkoliknande institutionen inte karakteriseras av de tidigare kvalificerande definitionerna av *sekten*, nämligen att den är *en ny religiös rörelse som är schismatisk i sitt förhållande till både sitt modersamfund* — vilket sekten vill återföra till dess religiösa guldålder — och till den omgivande sociala miljön. Bäst beskrivs den tidigare kyrkoliknande institutionen med begreppet kyrkorörelse. Den är alltså *mindre* institution²³ än tidigare genom de förändrade relationerna med samhället, men för den skull är den inte någon sekt rörelse. Just på grund av de nyss nämnda kvalificerande definitionerna av sekten, kan en kyrka aldrig bli en sekt eller en sekt rörelse. Däremot kan en utbrytning ur kyrkan mycket väl leda till att en sekt uppkommer. Det omvända gäller emellertid. En religiös rörelse av sekttyp kan mycket väl bli en religiös rörelse av kyrkotyp. Denna övergång från sekttyp till kyrkotyp inträffar när de harmoniska relationerna till den omgivande sociala miljön dominerar. Denna dynamiska aspekt innefattar därmed också tanken på en omslagspunkt, där alltså sekten upphör att vara sekt och i stället blir en kyrka. Denna omslagspunkt karakteriseras av att förhållandet mellan den religiösa gruppen och dess miljö består av lika mycket harmoni som konflikt.²⁴ Nedanstående figur åskådliggör den ovan diskuterade dynamiken:



Denna figur, och dess teoretiska förutsättningar, illustrerar *hur* en religiös organisation förändras över tiden. Men figuren ger också upphov till frågeställningar om *varför* en religiös grupp blir mer eller mindre sekteristisk respektive kyrkoliknande. Innan analysperspektivet för en sektrörelses förändring diskuteras närmare, kommer i nästa avsnitt avhandlingens teori för uppkomsten av sektrörelser att presenteras.

3.2. Uppkomsten av religiösa rörelser

3.2.1. Sekten som proteströrelse

Även om Weber mer eller mindre explicit diskuterade hur religiösa kollektiv förändrades (se s 8), förefaller han inte närmare ha bearbetat problemen kring uppkomsten av religiösa rörelser (jfr Weber 1956: 268-286). Detta problem har däremot behandlats av Ernst Troeltsch, och hos honom är protestmotivet centralt. Han menar nämligen att sekten uppkom i protest mot kyrkans kompromiss med stat och samhälle (Gustafsson, B. 1965: 92). För Troeltsch har både sekten, kyrkan och mystiken sitt ursprung i evangeliet (Troeltsch: 967f). Dessa tendenser till olika grupperingar fanns redan under kristendomens första tid. Kristendomens sociala doktriner ledde dels till kyrkans kompromiss med samhället och dels till sekterism. Kompromissen med samhället blev enligt Troeltsch total under medeltiden genom thomismens intellektuella sammanflätning av samhälle och kyrka (Hill: 51-56).

Denna sammanflätning innebar en kompromiss med Jesu moraliska regler. Evangeliets etik, inriktad på seger över jaget och på broderlig kärlek, var radikala idéer som inte kunde rymmas inom kyrkan. Istället uppstod sekter. Dessa var förbundna med de lägre klasserna och framför allt med grupper som var i opposition mot staten och samhället (Troeltsch: 358-377; jfr Hill: 51-56).

Även Richard Niebuhr har i sin bok *The Social Sources of Denominationalism* ett kompromiss- och oppositionsperspektiv. Kyrkan karakteriseras under hela sin historia av kompromiss (Niebuhr: 3, 18). Däremot har sekten sitt ursprung i en revolt. Därför är den också förföljd och föredrar isolering framför kompromiss. Sekten tar alltså avstånd från samhället och dess kultur. De som revolterar är de fattiga som saknar reellt inflytande både i kyrkan och i staten, och sekten kan därför ses som en religiös revolt (aa: 19).

Detta kompromiss- och oppositionsmotiv finns också hos Yinger. I och med att ekklesian i hög grad blir anpassad till samhällets dominerande värden, kan den inte tillfredsställa de flesta behoven hos sina medlemmar. Enligt Yinger är det framför allt medlemmar ur de lägre klasserna som blir frustrerade. Detta leder antingen till sekteristisk protest, indifferens eller till sekulära oppositionsrörelser (Yinger 1957: 148f).

3.2.2. Deprivationsteorin

Såväl Troeltsch, Niebuhr som Yinger framhåller att sekter uppstår på grund av opposition mot kyrkans anpassning till samhället. Denna opposition bärs, enligt författarna, av de lägsta klasserna, och man kan därför anta att det är något i deras sociala situation som gör dem benägna till anslutning till en religiös rörelse. Detta problem har inom religionssociologin diskuterats med hjälp av begreppet deprivation. Delar av detta begrepps innehåll finns redan hos Weber:

Jedes Erlösungsbedürfnis ist Ausdruck einer "Not", und soziale oder ökonomische Gedrücktheit ist daher ... eine sehr wirksame Quelle seiner Entstehung (Weber 1956: 299).

Denna "Not" skulle, enligt senare religionssociologer, bero på att människorna upplever en skillnad

between how much they have and how much they expect to have or consider that they should have (Budd: 65).

Anslutningen till och existensen av religiösa rörelser beror alltså enligt detta synsätt på en subjektivt upplevd skillnad mellan vad individen verkligen har och vad han anser sig bör ha, dvs *relativ deprivation*.²⁵

I Religion and Society in Tension (1965) menar Glock och Stark att denna typ av deprivationstänkande är otillräckligt, eftersom enbart ekonomisk deprivation tas som utgångspunkt. I stället föreslår dessa båda författare en bredare definition av deprivation, som omfattar även andra typer av deprivation än enbart den ekonomiska:

deprivation ... refers to *any and all* the ways that an individual or group may be or feel disadvantaged in comparison either to other individuals or groups or to an internalized set of standards (Glock & Stark 1965: 246).

Det är alltså dessa känslor av deprivation som kan orsaka nya sociala rörelser, religiösa eller sekulära, för att övervinna dessa upplevelser av deprivation (aa: ss).

Glock och Stark anger fem olika slag av deprivation, som individer eller grupper kan subjektivt erfara i relation till andra individer eller grupper: ekonomisk, social, fysisk, etisk och psykisk deprivation. Av dessa bör enligt Glock och Stark ekonomisk, fysisk och etisk deprivation leda till sektliknande organisationer. Ekonomisk deprivation rör den subjektiva tillgången till ekonomiska privilegier, och sekten representerar ett symboliskt förändrat samhälle. Fysisk deprivation rör de olika sätt som personer kan vara fysiskt eller psykiskt handikappade på i förhållande till andra. Den religiösa lösningen på denna typ av deprivation är sökandet efter helbrägdagörelse, vilken ofta finns med som en aspekt hos religiösa sekter. Etisk deprivation syftar på värdekonflikter mellan samhällets ideal och de ideal som individer eller grupper omfattar. De religiösa organisationer som blir

ett resultat av denna typ av deprivation kan enligt Glock och Stark vara revolutionära, men oftast leder etisk deprivation till reformrörelser. Av de två andra deprivationstyperna, social deprivation, som härrör från en ojämн fördelning av högt värderade attribut, och psykisk deprivation, som inträffar när personer inser att de inte har ett meningsfullt värdesystem för tolkning och organisation av sina liv, tenderar den förra typen enligt Glock och Stark att producera kyrkoliknande organisationer, och den senare tenderar att producera kultiska grupper (aa: 246-259).

3.2.3. Kritik av deprivationsteorin

Att begreppet relativ deprivation är ganska vagt, och kanske till och med oanvändbart för att förklara uppkomsten av religiösa rörelser, har bland andra Wilson, Beckford och Wallis visat på. En viktig svaghet i deprivationsteorin är att man utgår från det kända, dvs existensen av en sekt, för att säga något om det okända, dvs dels orsaken till sektens uppkomst och dels orsakerna till anslutningen till sekten. Detta "okända", som nu antas vara "känt", alltså någon form av relativ deprivation, används sedan för att förklara det kända (Wilson, B. 1975: 289; Jfr Mertons diskussion om "post factum" interpretationer i sociologin (Merton: 90ff)).

Det är också ofta svårt att bestämma om deprivation föreligger och, om den föreligger, hur kraftig och hur vanlig den är (Beckford: 155f).

Wallis har i sin tur visat på att det ofta är den religiösa rörelsens ideologi som utgör materialet för bestämning av deprivationssystem. Tanken är att eftersom rörelsen erbjuder x så måste de som rekryteras till rörelsen vara i avsaknad av x. Denna avsaknad, eller deprivation, är en subjektiv erfarenhet, en beskrivning av hur den handlande förstår sin sociala situation. Ofta har forskaren, i stället för att intervjua en sekts medlemmar om sina egna upplevelser, försökt belägga denna subjektivt upplevda deprivation utanför individen, dels då i sektens lära och dels i de objektiva omständigheterna i individens liv. Detta får emellertid enligt Wallis som konsekvens, att man misslyckas med att visa att den kategori som rörelsen rekryterar ifrån verkligen upplevde sin sociala situation som depriverande. Och man har inte heller visat, att de som upplevde sin sociala situation som depriverande, var de som startade eller anslöt sig till rörelsen (Wallis 1975A: 360-363).

Den av dessa forskare här framförda kritiken är så pass allvarlig, att begreppet relativ deprivation som direkt orsak till uppkomsten av och anslutning till religiösa rörelser bör överges. Däremot förefaller det troligt att någon form av otillfredsställelse med rådande förhållanden bör vara en bidragande orsak till uppkomsten av religiösa rörelser. Detta påstående är också förenligt med tidigare presenterade definitioner av religiösa rörelser och speciellt då *sekt*rörelser. Därför kan det sägas att denna upplevelse av

otillfredsställelse med rådande förhållanden är en nödvändig men inte tillräcklig förutsättning för uppkomsten av och anslutning till sekt rörelser. Denna nödvändiga förutsättning behöver då inte analyseras och bestämmas som någon bestämd typ av relativ deprivation. Otillfredsställelsen kan ha sin orsak i objektiva faktorer som t ex strukturella förändringar både inom den religiösa och den profana världen. Men för att en rörelse skall uppkomma och få anhängare behövs andra bidragande faktorer. Innan dessa diskuteras skall Thomas F. O'Deas syn på uppkomsten av religiösa rörelser presenteras.

För sin studie av religiösa rörelser bland puertorikaner använder sig O'Dea av Durkheims anomibegrepp (O'Dea: 25f),²⁶ vilket till skillnad från begreppet relativ deprivation tar fasta på objektiva förändringar i människans samhälleliga liv. Enligt O'Dea består Durkheims anomibegrepp av två element. För det första sker en nedbrytning av de sociala strukturer som ger individen psykologiskt stöd och säkerhet. För det andra upplöses de värderingar och normer som tidigare gav mening åt både individers och gruppers liv. Dessa båda faktorer är interrelaterade med varandra, och denna anomiska situation förekommer framför allt i situationer av snabb social förändring, vilket innebär att existerande sociala strukturer bryts sönder. Enligt O'Dea befinner sig de invandrade puertorikerna just i ett sådant tillstånd av anomi. Uppkomsten av sektor bland dessa immigranter är därför ett svar på deras anomiska situation, men också ett sökande efter gemenskap (community) som en ersättning för traditionella sociala strukturer (O'Dea: 25f).²⁷

3.2.4. Avhandlingens teori för uppkomsten av Maranata: schismmodellen

De flesta här refererade författare tycks mena att religiösa rörelser är ett svar på individens upplevelser av deprivation eller anomi. Detta är då en subjektiv upplevelse som kan ha objektiva orsaker. Tanken är att tillståndet i samhället är sådant, att individen kan känna en otillfredsställelse med rådande förhållanden. Denna otillfredsställelse försöker individen övervinna genom att ansluta sig till en rörelse, religiös eller politisk, som erbjuder en lösning på individens upplevelse av otillfredsställelse. Här bör då påtalas att de refererade författarna inte klart skiljer mellan orsakerna till uppkomst och orsakerna till anslutning. Detta är naturligtvis en omöjlighet under en rörelsens uppkomstskede, eftersom en rörelse inte kan uppkomma utan att anhängare rekryteras till den. Men det är inte alldeles nödvändigt att orsakerna till att de allra första medlemmarna i rörelsen kommer samman är samma orsaker som senare anhängare anger för sin anslutning. Speciellt bör orsakerna till uppkomst och anslutning vara olika ju mer en rörelse förändras.

I avsnittet 3:1 definierades en sekt rörelse med begreppen *ny* och *schismatisk*. Förutsättningarna för en sekt rörelsens uppkomst bör därför främst

sökas i modersamfundets utveckling. Ett användbart instrument för denna analys är den begreppsapparat som Neil Smelser har utvecklat i sina studier av kollektivt beteende. Förändringarna inom modersamfundet kan ses som nödvändiga objektiva förutsättningar för den nya sektörrelsens uppkomst. Vidare kan dessa förändringar inom modersamfundet på ett psykologiskt plan predisponera individer till anslutning till den nya religiösa rörelsen. Smelsers determinanter ger därmed inte bara nödvändiga utan också tillräckliga variabler för att förstå uppkomsten av en schismatisk sektörelse.

Smelser använder sin modell på samhället i stort för att förklara uppkomsten av sociala rörelser. Det exempel han själv väljer är panik på finansmarknaden (Smelser 1968: 96f). Även andra forskare, som Richardson m fl (1979) och Lindskoug (1979), har detta samhälleliga perspektiv, Richardson m fl i ett arbete om Jesusrörelsen och Lindskoug för att analysera karismatiska rörelser. Ett annat angreppssätt har däremot John Wilson. I en artikel med titeln *Sociology of Schism* (1971) betraktar han den religiösa rörelse i vilken schismen äger rum som "samhället". Den schismatiska gruppen är en social rörelse som eftersträvar att dra sig undan detta "samhälle" (Wilson, J: 1f), och kanske också det vanliga samhället. Utifrån detta kommer i det följande den svenska Pingströrelsen att ses som "samhället" och Maranatarörelsen är då den *schismatiska* sektörrelsen. Detta innebär att det är rimligare att se det tidiga Maranata som en religiös rörelse som ville återföra Pingströrelsen till sin ursprungliga form och uppgift, än att se den som en rörelse som ville dra sig undan Pingströrelsen, även om konsekvensen av Maranatas verksamhet ledde till en separat rörelse. Det viktiga är emellertid att i John Wilsons modell för schismer, som alltså bygger på Smelsers determinanter för kollektivt beteende (Wilson, J: 2), blir Pingströrelsen och förändringarna inom denna den storhet som Smelsers determinanter appliceras på.²⁸

Den första av Smelsers determinanter är *strukturell spänning*. Enligt Smelser uppstår dessa spänningar t ex vid ekonomisk depression. De som äger tillgångar känner sig hotade (Smelser 1962: 16). John Wilson definierar strukturell spänning i stället som oförenlighet mellan accepterade normer och värden. Detta innebär att ett grundläggande antagande för John Wilson är att

in the hierarchy of control in any system, values are paramount, that norms provide the needed specification of means and that there is a "fit" between values and norms (Wilson, J: 5).

Spänningar uppstår alltså då accepterade normer inte överensstämmer med ett systems värden (aa: ss). Hypotesen är här att förändringar inom Pingströrelsen under 1940- och 1950-talen medförde nya normer som upplevdes stå i strid med Pingströrelsens ursprungliga värden. Denna konflikt mellan normer och värden kan då ge upphov till känslor av otillfredsställelse med rådande förhållanden (aa: 9).

Strukturell spänning är emellertid inte tillräcklig för att förklara varför schismer uppträder. Otillfredsställelse med rådande förhållanden kan naturligtvis öppet uttryckas inom en rörelse utan att rörelsen erbjuder någon reell lösning på otillfredsställelsen. Detta tillstånd kan förklaras med Smelsers andra determinant, *strukturellt befrämjande*. Enligt Smelser anger denna determinant att olika strukturer, t ex olika civilisationer, är olika gynnsamma för t ex finansiell panik (Smelser 1962: 15). Detta kan exemplifieras med i vilken utsträckning man i olika kulturer fritt kan förfoga över sina ekonomiska tillgångar, vilket har betydelse för om t ex ekonomisk panik är möjlig eller inte (Smelser 1968: 97f). John Wilson använde denna determinant för att analysera förhållanden som befrämjar framväxten av avvikande grupper som beslutar sig för att använda sig av icke-etablerade kanaler för sin protest, dvs att man bildar en egen schismatisk grupp som lämnar rörelsen (Wilson, J: 9f).

Denna determinant är emellertid ganska generell. John Wilson föreslår därför följande faktorer som hjälp att lokalisera vad som i en rörelses struktur kan vara befrämjande för en schism (aa: 10).

En sådan befrämjande faktor är ifall det existerar goda möjligheter för bildandet av smågrupper (aa: ss). En andra befrämjande faktor för schismer är organisatorisk centralisering. En tredje faktor som befrämjar uppkomsten av schismer finner Wilson i hur auktoriteten legitimeras. Schismer är troligare i ideologiskt legitimerade rörelser än i karismatiska (aa: 11).

En fjärde faktor som är av betydelse för uppkomst av en schism är i vilken grad

the organization itself takes on a sacred aspect (aa: ss).

Enligt John Wilson bör benägenheten att lämna en rörelse vars organisation betraktas som helig vara ganska låg. Eventuell otillfredsställelse bör i dessa fall leda till reform (aa: ss). En femte bidragande faktor för schism är ifall rörelsens ideologi fördömer allt nytänkande som heresi, eller om ideologin är så öppen att alla kan påstå sig ha uppenbarat sanningen (aa: 12). En sjätte faktor som verkar befrämjande på konflikter är i vilken utsträckning det existerar institutionaliserade metoder för att lösa konflikter (aa: ss). Den sista faktorn i determinanten strukturellt befrämjande menar John Wilson vara

absence of channels for the expression of grievements (aa: ss).

Detta är inte någon uttömmande lista över strukturella faktorer som kan befrämja uppkomsten av schismer (aa: ss). Viktigt är emellertid att dessa faktorer är interna, dvs tillhör schismmodellen som sådan. Naturligtvis kan faktorer *utanför* modellen befrämja uppkomsten av schismer. En sådan extern faktor av relevans för Maranatas uppkomst var pressen. Denna kom dels att fungera som en kanal för maranataledares kritik av främst

Pingströrelsen och dels blev den ett effektivt annonsorgan för Maranatarörelsen genom journalisternas sätt att referera maranatomöten.

Enligt Smelser krävs emellertid inte bara determinanter som strukturell spänning, strukturell befrämjning och en allmänt omfattad trossats för att t ex panik skall uppstå. Panik leder ofta till flykt, men för att flykten skall bli verklighet krävs en *utlösande faktor* (Smelser 1962: 16).²⁹ John Wilson menar att denna innebär att den uppkomna situationen tolkas som oförsönlig konflikt (Wilson, J 3: 14) *Mobiliseringen* innebär att de missnöjda förs samman, och här är ledaren för den schismatiska gruppen av stor betydelse (Smelser 1962: 17). Ledarens betydelse ligger emellertid inte bara i att organisatoriskt föra samman de missnöjda. En annan viktig aspekt är att ledaren definierar de missnöjdas trossystem (Wilson, J: 15).

Den sista determinanten som John Wilson använder i sin schismmodell rör samhällets (här = Pingströrelsens) krafter för *social kontroll*. Enligt Smelser innebär denna determinant studiet av de krafter som på olika sätt hindrar de övriga determinanternas samverkan till schism. Detta förhindrande kan ske dels genom aktiviteter som minimerar befrämjande faktorer och strukturell spänning och dels genom de krafter som sätts in *efter* det att schismen är ett faktum. Dessa sistnämnda krafter sätts in för att minimera schismens konsekvenser för moderrörelsen (Smelser 1962: 17).

Den senare delaspekten i denna determinant är egentligen aktuell först *efter* den schismatiska rörelsens uppkomst. Den förra delaspekten är emellertid intressant utifrån en analys av hur Pingströrelsen och dess ledare försökte komma tillrätta med avvikande uppfattningar inom Pingströrelsen *innan* Maranata uppträder som självständig rörelse (Wilson, J: 16f).

I sin modell för kollektivt beteende har Smelser ytterligare en determinant, nämligen uppkomsten av och spridning av gemensamma föreställningar. Den situation som strukturell spänning medför, måste göras förståelig för potentiella aktörer (Smelser 1962: 16). John Wilson utesluter denna determinant i sin schismmodell. Anledningen till detta är att religiösa schismatiska grupper inte omfattade en ifrån modergruppen avvikande uppfattning i lärofrågor (Wilson, J: 5). Detta påstående ligger i linje med den tidigare framsädda definitionen av Maranata som en sektrörelse. Maranatas intentioner var att åstadkomma en väckelse främst inom Pingströrelsen (Ex 6/11 1961).

3.2.5. Sammanfattning

Det bör påpekas att John Wilsons schismmodell här inte avser att förklara anslutning till Maranata på samma sätt som vissa forskare gör med olika typer av relativ deprivation. Schismmodellen skall i stället användas på Pingströrelsen för att visa på förändringar inom denna som gjorde det

möjligt för Maranata att framträda. Jag arbetar emellertid ändå med ett antagande om att de förhållanden som Smelsers determinanter kan visa på kan ha en motsvarighet hos pingstvännen, ett antagande som jag grundar i Leon Festingers (1957) teori om kognitiv dissonans, i form av upplevelser av otillfredsställelse med rådande förhållanden inom Pingströrelsen. Maranatas ledare fångade upp detta missnöje, samtidigt som de spred det genom att påtala "brister" inom Pinströrelsen. När det gäller enskilda individers argument för anslutning till Maranata under dess uppkomstperiod, så kommer inte dessa att beaktas. Innan denna undersökning av Pingströrelsen görs, skall emellertid dels avhandlingens teori för studiet av Maranatas utveckling presenteras och dels skall de metoder, källor och litteratur som används för analysen av Pingströrelsen och Maranata presenteras och kommenteras.

3.2.6. *Avhandlingens teori för analysen av Maranatas utveckling*

I den inledande forskningsöversikten visades att förändringar inom religiösa rörelser har diskuterats på olika sätt bl a av Weber, Troeltsch, Niebuhr, Becker och Yinger. Dessa forskare, exklusive Weber, betonade mer eller mindre sektens relationer till dess omgivande miljö som en viktig faktor för förståelsen av sekters utveckling.

Tanken att förhållandet mellan en sekt och dess omgivande miljö har betydelse för sektens utveckling finns också hos B. Wilson (Wilson, B. 1959A: 10f). Wilson pekar emellertid också på andra faktorer som t ex förändrade behov hos medlemmarna (aa: 7), att man accepterar utbildade funktionärer (aa: 8f), och i vilken utsträckning man lyckas bevara sig som en i förhållande till övriga samhället exklusiv, avvikande och marginell grupp (aa: 13). Sektens möjlighet att *bevara* sin sektkaraktär beror alltså på om den fortsätter att betona karakteristika som frivillig anslutning, medlemskap genom kvalifikation, exklusivitet genom utstötning av avvikare, att man är en utvald skara, personlig perfektionism, allmänna prästerskapet, hög grad av lekmannaaktivitet, spontanitet, avståndstagande eller likgiltighet gentemot stat och samhälle, totalt engagemang och stark social kontroll (Hill: 77f). Tänkbart är då vidare att om en sekt på grund av tryck utifrån starkare än tidigare i något skede av dess historia betonar något eller några av dessa karakteristika inte bara bevarar sin sektkaraktär, utan att den också blir *mer* sektaristisk än tidigare (jfr Johnson 1971: 129).

Denna inriktning på den omgivande miljöns betydelse för förändringar inom sekter finns också hos B. Johnson (1963: 542f) och hos R. Robertson (127). Robertson menar emellertid, liksom Wilson, att religiösa rörelser utveckling också beror på interna förändringar (aa: ss), något som också framhålls av Swatos (1979:15).

Den dialektiska aspekten mellan en religiös rörelse och dess yttre miljö

framhålls ännu tydligare av C. Redekop och av R. Wallis. Redekop menar att sekterna är proteströrelser (Redekop: 346) och att avgörande för deras utveckling är hur samhället reagerar på deras kritik (aa: 351f). Denna kritik behöver inte enbart vara läromässigt framställd, utan kritiken finns också i sektens praktik (aa: 348f) och i dess taktik för att sprida sitt budskap (aa: 346f). Hur kraftig samhällets motreaktion är beror i sin tur dels på i vilken utsträckning samhällets centrala och heliga värden kritiserats och dels på hur pass tolerant samhället är gentemot denna typ av protester (aa: 346). Redekop exemplifierar med Gammalmennoniterna och mormonerna, och han menar att dessa från början var radikala sekter som på grund av sin kritik mot samhället förtrycktes av detta, vilket medförde att de förändrades till minoritetsgrupper. Även nu skedde emellertid interaktionen med samhället utifrån samhällets villkor, och enligt Redekop utvecklades dessa båda sekter till subkulturer (aa: 347-350).

Även Roy Wallis framhåller dialektiken mellan samhället och en religiös rörelse som av avgörande betydelse för hur den religiösa rörelsen utvecklas. Wallis exemplifierar med scientologerna och han menar att debatten kring denna rörelse bäst beskrivs med begreppet "moralisk panik", vilket han definierar i enlighet med S. Cohen som

A condition, episode, person or groups of persons (which) emerges to become defined as a threat to societal values and interests; its nature is presented in a stylized and stereotypical fashion by the mass media... (Wallis 1975B: 86).

Utifrån sina studier av scientologerna konstruerar Wallis vad han kallar för "the deviance-amplification model" (aa: 89), i vilken han menar att om en religiös rörelse börjar avvika från uppskattade värden, så leder detta till avogare reaktioner från samhället. Denna samhälleliga reaktion, vilken kan spåras dels i massmedia och dels inom samhälleliga kontrollorgan, leder till att rörelsen blir mer alienerad, vilket förstärker tendenserna till avvikande beteende, vilket i sin tur ytterligare ökar de avogare reaktionerna från samhället (Wallis 1975B: 89).

Flera forskare har alltså visat på hur viktig interaktionen mellan en sekt-rörelse och dess omgivande miljö är för en förståelse av sektens utveckling. Wilson m fl påpekar emellertid att även interna förändringar har betydelse, och enligt Redekop (351f), och också Wilson (Wilson, B. 1959A: 9), kan dessa interna förändringar — t ex organisatoriska — i sin tur vara beroende av det omgivande samhällets reaktioner på sekt-rörelsen.

Flera av de här presenterade teorierna ansluter ganska väl till de i avsnitt 3.1. diskuterade teorierna och definitionerna kring sekt-rörelser. I nämnda avsnitt definierades sekten som en ny religiös rörelse som är schismatisk i sina förhållanden till både sin religiösa och sekulära miljö. Denna schismatiska karaktär hos sekten bör innebära ett ömsesidigt spänningsförhållande mellan sekten och dess miljö (Johnson 1963: 544). Denna ömsesi-

dighet betonas av Bainbridge och Stark (och som visats av Redekop och Wallis) som menar att "the sect not only rejects society — it, in turn, is rejected by society" (Bainbridge & Stark 1980: 108).

Eftersom Bainbridge och Stark är intresserade av att diskutera religiösa rörelers uppkomst och förändring, är de inte intresserade av individers religiösa preferenser, utan istället försöker de att finna

a way to characterize *groups* in terms of their degree of tension (aa: 106).

Detta gör att de förkastar de metoder som Liston Pope (1942) och Russell Dynes (1955) använde sig av för att undersöka förändringar inom religiösa rörelser (aa: 107).³⁰ Istället tar de sin utgångspunkt i begreppet "spänning" (tension) och de hävdar att

Tension with the sociocultural environment is equivalent to *subcultural deviance*, marked by *difference*, *antagonism* and *seperation* (aa: 108).

De tre termerna differens, antagonism och separation utgör tillsammans enligt Bainbridge och Stark en beskrivning av begreppet avvikelse. *Differens* innebär om och i vilken utsträckning som sekten tar avstånd från normer och värderingar i samhället i övrigt. Enligt Bainbridge och Stark bör sektens synpunkter på den personliga moralens område ge kunskap om skillnaden mellan sekten och det övriga samhället. Hit för då författarna företeelser som spel, dans, dryckenskap m m, men också om sekten överhuvudtaget anser att det moraliska läget i samhället är dåligt eller på väg att bli ännu värre. Till denna term förs också i vilken grad sekten anser att Darwins utvecklingsteori är riktig, att Djävulen existerar och om man anser att t ex Bibelns mirakelutsagor är faktiskt sanna (aa: 108-113).

Antagonismen kan enligt Bainbridge och Stark studeras i om man menar att ens egen religion eller ens egen grupp är den enda legitima (aa: 113-117). *Separationen* kan i sin tur avläsas i vilken utsträckning rörelsen isolerar sig från det övriga samhället, t ex genom endogamiregler, och i vilken utsträckning ens sociala umgänge tillhör ens egen religiösa rörelse (aa: 117-119).

Hittills är det den religiösa rörelsens förhållande till dess omgivande miljö som har diskuterats. Den andra sidan av termen antagonism gäller de samhälleliga reaktionerna på t ex en sekt rörelse. Detta menar Bainbridge och Stark att man kan mäta med vad de kallar för "social distance data", vilket mätes utifrån reaktioner på frågan om man "'would feel friendly and at ease'" tillsammans med personer som man endast visste var t ex metodister (aa: 119-122).

Bainbridge och Stark är intresserade av att undersöka om man kan särskilja religiösa grupper med hjälp av de tre termerna differens, antagonism och separation, dvs avvikelse. De använder sig bl a av det material som ligger till grund för Glock och Starks studie *Christian Beliefs and Antisemitism* från 1966, vilket redovisar ett omfattande enkätmaterial (aa: 107), och Bainbridge och Stark menar att

Förutom att särskilja mellan olika religiösa grupper och placera dem i en bestämd ordning på kyrka-sektskalan, menar Bainbridge och Stark också att begreppet "spänning" borde vara användbart vid en analys av hur t ex sekt rörelser förändras, en analys som de emellertid inte utför. Termerna differens, antagonism och separation borde alltså kunna användas för att studera om en sekt har sekttendenser eller kyrkotendenser i enlighet med den tidigare presenterade figuren.

Eftersom jag inte är intresserad av att klassificera Maranata i förhållande till andra rörelser, utan istället vill undersöka hur Maranata förändras, kommer jag, i jämförelse med Bainbridge och Stark, att använda mig av en annan typ av material. *Differensen*, eller avvikelsen från av övriga samhället uppskattade värden och beteenden, kan studeras främst i av Maranata publicerat material. Men differensen kan också avläsas i massmedias kommentarer till händelser i rörelsen, samtidigt som det i samma material finns möjlighet att avläsa det övriga samhällets reaktioner, eller samhällets *antagonism* mot rörelsen, dels genom *vad* både religiös och profan press skriver om Maranatarörelsen och dels genom — och kanske främst — *hur* man skriver om rörelsen. Antagonismen från samhällets sida kan också studeras genom vilka experter som åberopas *mot* rörelsen och vilka argument dessa experter framför. Antagonismen utifrån kan vidare studeras genom de ingripanden som görs mot rörelsen av myndigheter i samhället. Intressant kan här vara att undersöka om dessa yttre angrepp kan beskrivas med vad Wallis menade med "moralisk panik".

Maranatas antagonism mot dess omgivande miljö kan i sin tur studeras i rörelsens uttalade syn på samhället och på övriga samfund. Men till antagonismen från Maranatas sida hör också om man genom praktiska åtgärder eller aktioner försöker dels visa sitt missnöje med rådande förhållanden och dels få tillstånd en förändring av dessa. Organisatoriska strukturer och tillfälliga aktioner av olika slag kan alltså ses som ett medel för att åstadkomma av rörelsen önskade förändringar i rådande normer och värderingar. Förändringar *inom* rörelsen kan då innebära förändringar i vad man angriper och/eller förändringar i medlen.

När det gäller *separationen* kommer analysen främst att koncentreras kring Maranatas församlingsbegrepp och dess praktiska förverkligande, men också vilken betydelse detta kan ha för rörelsens förhållande till samhället. Dvs ökar eller minskar rörelsens grad av social isolation? Tillsammans med de två övriga termerna, differens och antagonism, borde det därmed också vara möjligt att fastställa om Maranata under olika skeden är en sekt med sekttendenser eller kyrkotendenser (se sid 33).

Att enbart studera förändringarna inom Maranata utifrån Bainbridge och Starks begrepp "spänning" är emellertid otillfredsställande. Vad som

saknas är en diskussion om att rörelsens interaktion med det omgivande samhället bör leda till både organisatoriska och ideologiska förändringar. Inte minst bör en schismatisk rörelses behov av att legitimera sin existens vara viktig att studera. För en schismatisk rörelse bör det med tanke på rekryteringen, speciellt om det är en omvändelsesekt (Wilson, B. 1970: 37f), vara av största vikt att både praktiskt och ideologiskt kunna visa att man är annorlunda och bättre än sitt moderssamfund. Dessa krav på legitimitet kan också resas utifrån, bl a genom ett ifrågasättande av just rörelsens legitimitet för sin existens. Dessa både interna och externa krav på legitimitet kan leda till interna stridigheter som kan ha karaktären av en maktkamp om både rörelsens lära och organisation, vilket gör att ledarskiktets göranden och låtanden blir av intresse att studera för en förståelse av sektörers utveckling, något som bland annat James Beckford (1971) har visat på.

3.2.7. Sammanfattning

Det är alltså två teorier som kommer att användas för att ge en förståelse av Maranats uppkomst och förändring. För analysen av uppkomsten används vad som ovan kallats "schismmodellen", vilken bygger på de determinanter som Neil Smelser utarbetat för studiet av sociala rörelers uppkomst. Maranats utveckling kommer att analyseras utifrån vad jag har kallat för "spänningsmodellen". Enligt denna studeras förhållandena mellan en religiös rörelse och dess omgivande samhälleliga miljö utifrån de tre termerna differens, antagonism och separation. Någon närmare undersökning av dessa två teories relation till varandra har inte gjorts. De förefaller emellertid ha vissa gemensamma drag, som till exempel att båda teorierna ser religiösa kollektiv som sociala rörelser, och att det därmed är relationerna mellan det religiösa kollektivet och dess omgivande miljö som blir av central betydelse både för uppkomst och utveckling.

3.3. Metoder, källor och litteratur

De metoder som har använts för detta arbete ha varit varierande. För både avsnittet om Pingströrelsen och avsnitten om Maranata har självklart de teorier jag valt en styrande konsekvens för valet av fakta i t ex Pingströrelsens historia. Med ett annat syfte och en annan teori skulle med stor sannolikhet en annan bild av Pingströrelsens utveckling kunnat ges. Detta innebär förhoppningsvis inte att de fakta som presenteras i det följande är felaktiga, men utifrån ett annat teoretiskt perspektiv än det jag arbetar med skulle dessa fakta kunna få en annan tolkning.

När det gäller avsnittet om förändringar inom Pingströrelsen har främst

vad man inom historieforskningen kallar för bearbetningar använts (Tors- tendahl: 66).³¹ Som exempel kan nämnas Arthur Sundstedts verk om Pingströrelsens historia i fem band (1969-1973) och Carl-Erik Sahlbergs avhandling Pingströrelsen och tidningen Dagen — från sekt till kristet samhälle 1907-63 (1977). Sundstedts böcker är skrivna på "uppdrag av styrelsen för Förlaget Filadelfia och Normans Förlag" (Sundstedt 1969: 10). Även om författaren i stor utsträckning lyckas med förutsättningen "att varken skönmåla eller karikera" (aa: ss), får böckerna främst ses som Pingströrelsens historia för pingstvännen av en pingstvän.³² Detta innebär att värderande uttalanden förekommer i texten som tex när Sundstedt med anledning av motståndet mot Pingsrörelsen skriver: "Men inget motstånd, från vilket håll det än kom, *kunde hindra väckelsens vårflod, som bröt fram med ökad styrka genom nya områden*" (Sundstedt 1971B: 212; min kurs). Förtjänsten med Sundstedts böcker är det rika material som han presenterar. En brist för mitt vidkommande är att han inte i någon nämnvärd utsträckning behandlar 1950-talet. Samma förtjänster och nackdelar kan, för mitt syfte, Sahlbergs avhandling sägas ha. Hans huvudintresse koncentreras kring Dagen, medan jag också är intresserad av företag som IBRA och Kreditkassan. Tillgången på litteratur om och kring IBRA, Kreditkassan etc är ganska ringa. Vidare innehåller det som skrivits inte så mycket av faktiska uppgifter, tex de olika företagens ekonomiska ställning vid olika tidpunkter. En noggrannare analys av dessa företag förutsätter tillgång till källmaterial såsom olika typer av ekon. årsredovisningar och bokslut, men också studier av protokoll för bolagsstämmor och styrelsesammanträden.

En annan typ av material som har använts för att teckna Pingströrelsens historia är Lewi Pethrus' skrifter. Hit hör både predikningar och memoarer, och dessa har använts som källa dels för fakta om tex IBRA och dels för att få en uppfattning om Lewi Pethrus' åsikter inför olika händelser. Detta betyder naturligtvis inte att man kan sätta ett likhetstecken mellan Lewi Pethrus och Pingströrelsen. Att Pethrus vill en sak betyder inte alltid att de svenska pingstvännerna håller med honom, något som bl a visas av det låga intresset för Dagen under tidningens första år.

När det gäller skildringen av Maranatas uppkomst och utveckling, bygger denna i *mycket* ringa utsträckning på källor som protokoll, brev, mat- riklar och liknade. Anledningen till detta är helt enkelt den att det inte har varit möjligt för mig att få ta del av denna typ av källor annat än i undantagsfall, tex en brevväxling mellan några av Maranatas ledare. Dessa brev behandlar de motsättningar inom rörelsen som ledde till att den delades 1968. Källorna om och kring Maranatarörelsen består i huvudsak av fyra grupper: intervjuer, dagstidningar, observationer och av rörelsen producerat tryckt material.

De observationer jag har gjort har omfattat deltagande i Maranatas sommarkonferens åren 1976, 1977, 1978 och 1980, besök i deras storfa-

miljer, deltagande i väckelsemöten i Malmö och på Gamla Bro i Stockholm samt studiebesök i rörelsens Pilgrimsskola i Latorp utanför Örebro. Mina intryck från både konferensmöten, väckelsemöten m m finns nedtecknade. Vissa möten finns också upptagna på band. Detta material kommer endast i undantagsfall att användas i det kommande arbetet. Det främsta syftet med dessa observationer har varit att öka min kunskap och förståelse av rörelsen för att jag skall kunna ställa relevanta frågor till den som forskningsobjekt. När det gäller dessa observationer kan mitt tillvägagångssätt i sociologiska termer beskrivas som passiv deltagande observation (Hellevik: 109f), vilket innebar att jag inte dolde mitt syfte med min närvaro.

De intervjuer jag har gjort kan närmast beskrivas som osystematiska och informella (aa: 100). Eftersom jag i mina intervjuer velat få fram fakta kring Maranatarörelsens uppkomt och förändring, har frågorna till intervjupersonerna formulerats utifrån deras ställning i och utanför rörelsen. Problemen med dessa intervjuer är dels att få intervjupersonen att minnas rätt — händelserna kan ibland ligga 25-30 år tillbaka i tiden — dels att man inte vill röra i gamla sår och dels att intervjupersonernas åsikter om Maranatarörelsen starkt påverkar deras uttalanden både när det gäller person och sak.³³ Antalet intervjuer är endast femton stycken. Den första gjordes i maj 1978 och den sista i mars 1982. De är vidare av varierande längd, från ca 10-15 min upp till 4,5 timmar. Att vissa intervjuer är kortare än andra beror inte på någon skillnad i villighet från de intervjuades sida att besvara mina frågor. Att en del intervjuer är korta beror istället på att jag i vissa fall endast har haft en eller några frågor som jag har velat, och också fått, svar på. Här kan också tilläggas att någon förteckning över de intervjuade inte kommer att presenteras, eftersom jag har utlovat anonymitet.

Den försiktighet i användandet av intervjuerna som påfordras av deras värderande karaktär gäller i minst lika hög grad för det av Maranatarörelsen producerade materialet. Inte minst gäller detta Arne Imsens bok "Fruktad frihet" (1970), som kan sägas vara en historieskrivning om Maranatarörelsen fram till ca 1963. Att denna bok delvis är skriven för initierade visas måhända av att jag inte förstod mycket av innehållet i bokens första kapitel, vilka behandlar förutsättningarna för Maranatas uppkomt, förrän jag hade studerat Pingströrelsen under 1950-talet. Av intresse för tolkningen av bokens innehåll är också att den skrevs *efter* de interna konflikterna 1967/68, som ledde till att ett par av rörelsens grundare lämnade Arne Imsen och "hans" "Maranata. Boken kan därför ses som ett medel att konsolidera rörelsen, då den bl a framhåller det legitima i Maranatas existens.³⁴ Dessa svårigheter med "icke-objektivt" material skulle delvis ha balanserats av vetenskapliga arbeten om Maranata, eftersom dessa kunnat vara till hjälp vid tolkningen av utsagor både i intervjuer och skrifter. Denna typ av bearbetningar saknas emellertid.

Den sista materialgruppen, pressen, har varit till ovärderlig nytta då det

gällt att få information om faktiska händelser, men också när det gällt att få kunskap om samhällets inställning till rörelsen. De problem som rör detta material är naturligtvis förknippade med tidningarnas önskan av säljbart nyhetsstoff. Detta medför att pressen ofta behandlar spektakulära händelser i rörelsen och kanske då också med vissa överdrifter vad gäller t ex deltagarantal vid väckelsemöten. Detta har antagligen haft betydelse för innehållet i de klippsamlingar som jag har fått tillgång till på så sätt att dessa inte innehåller allt som pressen skrivit om Maranata. Men å andra sidan ger de klipp som använts aktuell information om vad som skett inom rörelsen, t ex när det gäller interna stridigheter. Dessutom är de kanske just dessa "sensations"-artiklar som varit Maranatarörelsens bästa reklam.

Det ovan sagda om metoder och litteratur skall främst ses som en allmän översikt av problem som varit aktuella i samband med detta avhandlingsarbete. I det följande kommer också metod- och källproblem att diskuteras, företrädesvis i noter.

4. Den svenska Pingströrelsens utveckling

4.1. Inledning

Den följande framställningen av den svenska Pingströrelsen är delad i två huvudavsnitt. Det första behandlar Pingströrelsen under perioden 1907 till omkring 1950 och är ganska översiktligt. Denna första del skall tjäna som bakgrund till det andra huvudavsnittet, Pingströrelsen under 1950-talet. I denna del är beskrivningen av förändringarna inom rörelsen mer detaljerad, eftersom jag antar att det framför allt var utvecklingen inom Pingströrelsen under detta senare årtionde som beredde marken för Maranatas uppkomst. Rimligheten i detta antagande kommer att diskuteras i en analyserande sammanfattning av kapitlet utifrån John Wilsons sätt att använda sig av Smelsers determinanter strukturell spänning och strukturellt befrämjande. Smelsers övriga tre determinanter, utlösande faktorer, mobilisering och social kontroll är applicerbära först när en ny rörelse börjar framträda. Följaktligen kan dessa användas först i ett analyserande avsnitt i kapitlet om Maranatas uppkomst.

4.2. 1907 till cirka 1950

Den svenska Pingströrelsen kan sägas framträda som *självständig* rörelse i och med att Stockholms sjunde baptistförsamling, "Filadelfiabaptistförsamlingen", som grundades 1910 (Briem: 131), uteslöts ur Svenska Baptistsamfundet den 28 april 1913 (Sahlberg: 22). Tillgänglig statistik visar att nya pingstförsamlingar grundades ganska snabbt. 1915 fanns det 15 pingstförsamlingar. 11 av dessa hade sammanlagt ca 1.000 medlemmar. 1920 var antalet församlingar 125 stycken. I de 74 församlingar som detta år redovisade sitt medlemsantal fanns sammanlagt ca 5.000 medlemmar (Björkquist: 120).

Redan innan Filadelfiaförsamlingen blev utesluten ur Svenska Baptistsamfundet, började baptistpastorn Algot Gustafsson i Göteborg 1909 utge en liten tidning, Glöd från altaret, vilken var den svenska pingstväckelsens första egna organ. I denna tidning var den norske metodistpastorn Thomas Ball Barratt, som har kallats "Nordens pingstapostel", en flitig medarbetare (Sundstedt 1969: 39). Barratt kom i kontakt med pingstväckelsen under en vistelse i USA 1906, och vid sin återkomst till Norge i december 1906 började han förmedla pingstväckelsen till normännen (aa: 92-105). Under 1907 besökte Barratt bl a Stockholm, Uppsala och Göteborg, där han höll väckelsemöten (aa: 115, 248-254). Glöd från altaret utkom emellertid med sitt sista nummer 1911 (Sundstedt 1969: 115). Detta år började pingstpionjärerna Carl Hedeén, O.L. Björk och Lewi Pethrus ge ut en ny tidning, Brudgummens röst (Sundstedt 1971A: 59-63). An-

svarig utgivare var Carl Hedeén. Björk och Pethrus var medredaktörer. Brudgummens röst ägdes, liksom Glöd från altaret, alltså inte av någon församling. Styrelsen för Filadelfiaförsamlingen i Stockholm beslöt emellertid att utge en veckotidning — Evangelii Härold. Det första numret kom ut i december 1915. Redaktör för denna tidning var L. Pethrus. Alfred Gustafsson var ansvarig utgivare och båda var pastorer i Filadelfiaförsamlingen (Sundstedt 1971A: 154ff).

Evangelii Härold skulle bl a innehålla.

Meddelanden om Guds verk från olika delar av vårt land... och skulle särskilt våra evangelister ute på fältet få tillfälle att införa sina meddelanden i denna tidning. (Församlingsprotokoll den 29/11 1915 § 13-15, citerat efter Sundstedt 1971A: 156).

Evangelii Härold blev alltså den samlade Pinströrelsens organ. Då den ägdes av Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, vars pastorer också var tidningens redaktörer respektive ansvarig utgivare, bör detta ha stärkt stockholmsförsamlingens ledande position.

Två andra faktorer som bidrog till att stärka Filadelfiaförsamlingens och Lewi Pethrus' position som rörelsens ledare, är starten av egen bibelskola på hösten 1915 (Sundstedt 1971A: 179) och förlaget Filadelfia. Detta förlag grundades av L. Pethrus själv 1912. 1920 skänkte Pethrus förlaget till församlingen (aa: 152f, 1971B: 45). Tidningarna, förlagsverksamheten och den egna bibelskolan bör ha bidragit till att konsolidera pingstväckelsen. En ytterligare enhetsskapande faktor bör rörelsens årliga bibelstudieveckor vara. Dessa är dels den i Husbondliden i Lappland som hölls för första gången 1919 (Sahlberg: 29) och dels och framför allt den så kallade Nyhemsveckan, som har sitt ursprung i bibelstudieveckan i Kölingared 1918 (Sundstedt 1971A: 186).³⁵

Denna nya rörelse rekryterade sina medlemmar främst från de lägre samhällsklasserna (Sahlberg: 30f, Sundstedt 1971B: 32ff, 174f). Rörelsens medvetenhet om sig själv som egen rörelse stärktes dels av den starka betoningen på återupptäckten av andens gåvor, och då framför allt tungomålstalandet som blev ett tecken på Andens dop, och dels av den förföljelse som rörelsen utsattes för från press och myndigheter. Denna animositet gentemot Pingströrelsen förekom redan innan 1913. Innan Filadelfiaförsamlingen i Stockholm grundades 1910, var baptistförsamlingen Elim i Stockholm Pingströrelsens centrum från 1907. Den nya rörelsen angreps bl a av den frikyrkliga (Tollin: 101) dagstidningen Svenska Morgonbladet och i Sanningsvittnet, en SMF närstående tidning, beskrevs rörelsen 1907 som sjuklig och osund samt ledande "till vanvett hos vissa individer" (Sundstedt 1971A: 26). Svenska Morgonbladet publicerade 1911 artiklar där det påstods att tungomålstalsmöten i Elim ledde till självmord och till att två personer blivit vansinniga. Dessa påståenden togs upp i den profana pressen, bl a av Afton-Tidningen, som liksom

Svenska Morgonbladet krävde ett stopp för rörelsen. Vetenskapsmän, psykiatriker och polisen borde ingripa och stoppa denna "pesthård" som enligt Afton-Tidningen leder till "förståndsförmörkelse". Även DN krävde 1911 insatser för att stoppa rörelsen, och B. E. Gadelius — professor vid Konradsbergs hospital — uttalade sig i tidningen om rörelsen. Han menade att denna var "en andlig pesthård", och att den typ av religiositet som förekom i Elimförsamlingen var mycket farlig. Svenska Dagbladet uppmanade ledarna inom Baptistsamfundet att ta i med hårdhandskarna mot tungomålsrörelsen, men det bästa botemedlet mot ofoget fann tidningen emellertid i polisingripande. Aktiviteten i Elimförsamlingen polisanmälades, men polisen menade att det inte var ett problem för polisen utan för Baptistsamfundets styrelse (aa: 30-36).

Nya utfall i dagspressen mot Pingströrelsen kom 1915. Denna gång gällde det inte Carl Hedeén och Elimförsamlingen utan Lewi Pethrus och Filadelfiaförsamlingen. Afton-Tidningen påstod i en artikel att en flicka blivit vansinnig på grund av religionsgrubbel. Mötena i Filadelfiaförsamlingen beskrevs som "tungomålsseanser", och personer som talade i tungor jämfördes med "de tjutande dervischerna" inom islam. Även nu menade t ex Dagens Nyheter att polisingripande var av nöden. Vidare jämförde Dagens Nyheter företeelserna inom Pingströrelsen med

primitiva gudstjänstbruk, såsom människooffer, sakral prostitution eller änkebränning (aa: 168-176).

Rörelsens medvetenhet om sig själv stärktes inte bara av förföljelsen från religiös och profan press, utan också av dess församlingssyn. Pethrus hävdade

att församlingen skulle vara helt fri och stå utanför alla samfundsorganisationer (Sahlberg: 32).

Denna betoning på varje församlings självständighet, medförde en negativitet mot ekumeniska strävanden. Pethrus kallade t ex den 1918 bildade Frikyrkliga Samarbetskommittén för ett "skökoväsen". Detta begrepp användes också 1920 på Kölingaredsveckan som en beskrivning av de äldre samfundet. Dessa sågs som förstelnade väckelserörelser, som hindrade andens fria verksamhet (aa: 34).

Pingströrelsens intresse för det politiska livet var ganska svalt under rörelsens första tid, och enligt Sahlberg var den apolitisk. Den intresserade sig mer för innehållet i det religiösa budskapet än för vad som hände i världen. Före, under och efter första världskriget var Pingströrelsen starkt apokalyptisk. Man förväntade Jesu snara återkomst (aa: ss).

Under 1920-talet expanderade rörelsen snabbt i Sverige. 1933 var antalet församlingar 480, en ökning med 284 % jämfört med 1920. Av dessa

480 församlingar redovisade 407 stycken medlemsstatistik och i dessa fanns 42 235 medlemmar (Svenska pingstväckelsen 50 år: 285). Denna period, 1920-1933, isolerade sig Pingströrelsen både från andra samfund och från samhället. Rörelsen slöt sig enligt Sahlberg samman dels kring Andens frihet och dels kring församlingens frihet. Men även yttre faktorer verkade integrerande på rörelsen. Även om rörelsen var opolitisk tog den ändå avstånd från sin sociala omgivning. I en predikan "Såsom i Lots dagar" menade Pethrus att det då levande släktet (1912) inte "är ett uns bättre än Sodoms innevånare var". Ondskan påstods ha "nått sin kulmen". "Sedeslösheten" ansågs vara värre i Sverige än i Sodom. Vidare vände sig Pethrus mot materialismen och mot skolans undervisning som ledde till att barnen log "åt en man, som väntar Herrens tillkommeelse och tror på Bibelns läror...". I predikan "Antikrist" sågs "de kyrkliga och frikyrliga nyteologerna" som Antikrists ande (Pethrus 1958, 4: 12-16).

Liksom på 1910-talet fick under 1920-talet vissa inslag i rörelsen stor uppmärksamhet i pressen. 1921 angreps helbrägdagöraren S. Wigglesworth kraftigt i dagstidningarna (Sahlberg: 39). L. Pethrus och A. Gustafsson kallades till polisförhör med anledning av helbrägdagörelsemötena, och även medicinalstyrelsen var inkopplad i utredningen (Sundstedt 1971B: 172). Även från Svenska kyrkan förekom repressiva åtgärder gentemot Pingströrelsen. Luleåbiskopen O. Bergquist hotade med riksdagsinterpellation 1922 för att få klarhet i de i dagspressen ofta förekommande rapporterna om personer som drabbats av vansinne på grund av sitt deltagande i Pingströrelsen (DN 22/2 22).

Även under 1920-talet ställde sig Pingströrelsen avvisande både till andra samfund och till ekumenik. Svenska kyrkan sågs som oandlig och obiblisk (Sahlberg: 41). De svenska fria samfundens förmåga att fungera som sanna kristna samfund ifrågasattes, inte minst på grund av deras medverkan i världsekumeniken. (Pethrus 1958, 5: 126) Världsekumenikens organisation — med möte i Stockholm 1925 — beskrevs av Pethrus som delvis motsvarande beskrivningen av skökan i Uppenbarelseboken, ett begrepp som han även använde för att beteckna katolska kyrkan (aa: 116f, 127).

Under perioden 1933-1945 ökade rörelsens numerär kraftigt. 1945 hade antalet församlingar stigit till 578 och av dessa redovisade 98% 76 419 medlemmar (Svenska pingstväckelsen 50 år: 285). Denna ökning åskådliggörs i Tabell 1 nedan, som visar medlemsförändringarna i några pingstförsamlingar mellan åren 1930 och 1946.

Tabell 1. Medlemsutvecklingen i 4 pingstförsamlingar åren 1935-1947

År	Elim i Malmö		Filadelfia i Kristianstad		Elim i Västerås		Filadelfia i Jönköping	
	Antal medl.	Ökning i %	Antal medl.	Ökning i %	Antal medl.	Ökning i %	Antal medl.	Ökning i %
1930	550	-	164	-	421	-	530	-
1934	703	28	-	-	-	-	-	-
1935	500	-	359	119	504	20	972	83
1940	554	11	451	26	582	15	1 255	29
1943	-	-	-	-	-	-	1 328	6
1944	-	-	316*	-	-	-	-	-
1945	678	22	356	13	713	23	1 211**	-
1946	-	-	-	-	-	-	1 246	3

Källor: Elimförsamlingen i Malmö 50 år: 9, 19. Sjöstrand & Hagestig 58f. Elimförsamlingen Västerås 50 år: 62. Filadelfiaförsamlingen Jönköping 50 år: 63.

* Nedgången 1944 berodde på att sammanlagt 131 medlemmar flyttade sitt medlemskap från Filadelfiaförsamlingen i Kristianstad till två nya församlingar: Knislinge och Vinslöv.

** Nedgången mellan 1943 och 1945 berodde på att Norrahammar bildade egen församling 1944. Från Filadelfiaförsamlingen i Jönköping överfördes då 100 medlemmar till Norrahammar.

Pingströrelsen förändrades emellertid inte enbart medlemsmässigt under denna period. Ett ökat intresse för och accepterande av samhället kan nämligen förmärkas från rörelsens sida. Men samhället började också acceptera Pingströrelsen. Lewi Pethrus undertecknade bl a tillsammans med ärkebiskop Eidem ett upprop för "den inre beredskapens dag" i samband med andra världskrigets utbrott. Under 1930-talet började Pethrus hålla morgonandakter i radio. 1943 direktsände radion en gudstjänst från Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, där Pethrus predikade (Sahlberg: 58). Till accepterandeprocessen kan också räknas den "visitation" som biskop M. Björkquist företog i Filadelfiaförsamlingen 1946 (Palmqvist: 12f).

Att rörelsen etablerades märktes också på ett par andra områden. Möteslokalerna ändrade karaktär. Under 1910-talet hölls de flesta mötena i hemmen. Under 1920-talet hölls mötena i övertagna Folkets Hus- och IOGT-lokaler. Under 1930-talet byggde man i stället sina egna församlingslokaler. Vidare avtonade de tidigare starka apokalyptiska dragen. Ar-

betet blev också mer etablerat i och med att tidigare frivilligt arbete omvandlades till avlönade tjänster (Sahlberg: 58f).

Pingströrelsens isolationistiska attityd minskade också under åren 1933-1945. Man accepterade mer och mer tanken på att det kanske fanns sann kristendom även utanför Pingströrelsens egna led. Detta visades bl a genom de närmanden som förekom mellan Pingströrelsen och Örebro missionsförening (aa: 62ff), av tankarna på en enad front av döparsamfund och i Pethrus förslag om en allmän döparkonferens, vilken sammanträdde i december 1944 i Filadelfiakyrkan i Stockholm (aa: 65-68).

Denna uppmjukning av rörelsens avståndstagande inför dess omgivning gällde emellertid inte enbart närbesläktade samfund. På grund av 30-talskrisen och på grund av händelserna i Sovjet och i Tyskland, kom Pethrus och delar av Pingströrelsen att bli allt mer politiskt medvetna. De totalitära staterna sågs som ett hot mot Andens frihet (aa: 71ff). Men även i Sverige ansågs den moraliska situationen och kristendomsfientligheten vara så pass allvarlig, att svenska kristna inte borde avstå från att påverka utvecklingen i samhället. Detta kunde ske genom att de kristna i politiska val röstade på de partier som inte var fientligt inställda till kristendomen. Till dessa partier räknade Pethrus alla riksdagspartier utom kommunisterna (aa: 73f).³⁶

Lewi Pethrus tog aktiv del i valrörelsen 1944. I Evangelii Härold uppmannades pingstvännerna att rösta på två namngivna kandidater. Dessa tillhörde Filadelfiaförsamlingen och var medlemmar i den frisinna medborgarföreningen, vilken stod för socialt framåtskridande och kulturell konservatism (aa: 85).

Liksom tidigare (Pethrus 1958, 4: 12f) var Pethrus även under denna period medveten om farorna med samhällets sekularisering. Folkmoralen hade diskuterats på flera bibelstudieveckor. Avkristningstendenserna såg Pethrus främst i nöjeslystnad, sedefördärv och ökad brottslighet, men också inom skolpolitiken. 1940 års skolberedning underströk visserligen kristendomens fostrande betydelse, men beredningens förslag fick stark kritik från kulturradikala kretsar, vilket förebådade nya radikala tendenser i framtida skolpolitik (Sahlberg: 80f).

I denna situation grundades Pingströrelsens folkhögskola 1942 (Björkquist: 94). Avsikten med folkhögskolan uppgavs vara att stärka elevernas tro och gudsfruktan (Sundstedt 1973: 123), ge andlig fostran (Pethrus 1976: 202) samt stärka det kristna inflytandet i Sverige (Sahlberg: 81).

1945 presenterade Pethrus på en bibelstudievecka planerna på en dags-tidning. Tidningens huvuduppgift sades vara att föra fram

radikalt kristna synpunkter på samhällsproblemen samt främja väckelsekristendomen i vårt land. Vidare skulle den vara fullständigt fri från all parti-politik (EH 28/6 45, Dagen 1/11 45).

De närvarande konferensdeltagarna stödde Pethrus' tidningsförslag (EH

28/6 45). Det första numret av Dagen kom ut den 1/11 1945, och huvudredaktör var Lewi Pethrus.

Redan 1935 hade Pethrus framfört tankar på en daglig tidning. Dessa tankar mottogs negativt (Pethrus 1976: 208), och Sahlberg antar att det framför allt var Sven Lidman som menade att Pingströrelsen inte skulle blandas sig med samhället (Sahlberg: 88f). Men 1945 lyckades alltså Pethrus genomdriva etableringen av en ny daglig tidning som skulle vara fri från partipolitik och stå

på den gammeldags bibeltrons och den helhjärtade väckelsekristendomens grund (Dagen 1/11 45).

Denna svängning berodde enligt Sahlberg dels på en karismatisk ledares möjligheter att skapa opinion och dels på att stora delar av Pingströrelsen blivit mer samhälls- och politiskt medvetna (Sahlberg: 105). Vidare fanns enligt Pethrus en risk för att Pingströrelsen skulle bli isolerad och tyna bort, eftersom både kristen och profan press visade allt mindre intresse för rörelsen. En egen tidning skulle ge ökade möjligheter dels till information om den egna verksamheten och dels öka möjligheterna att korrigera de skandalskriverier som förekom både inom profan och kyrklig press. Vidare menade Pethrus att det var livsviktigt för Pingströrelsen att den ständigt åtog sig nya uppgifter (Pethrus 1976: 205-213).

I och med Dagen ökade Pingströrelsens oberoende eftersom den inte längre behövde lita till andra tidningar för att få ut sitt budskap. Å andra sidan medförde Dagen ett ökat beroende av samhället, eftersom detta företag på samma sätt som andra påverkades av konjunkturväxlingar och andra marknadsfaktorer. Vidare borde tidningen också kunna påverka pingstvännerna till ett ökat samhälleligt och politiskt engagemang.

Dagen hade redan från början ekonomiska svårigheter. Textilfabrikören K.G. Ottosson från Falköping bidrog med kapital och räddade därmed tidningen. Enligt Sahlberg berodde de första årens låga upplagesiffror på att tidningen var alltför öppen för andra nyheter än pingstnyheter. För att skapa en mer pingstinriktad tidning, och därmed vinna fler prenumeranter, ändrades redaktionens sammansättning. Pethrus avgick som chefredaktör, eftersom han ansågs som alltför ekumeniskt och samhälleligt intresserad. Sven Lidman knöts som kulturskribent till tidningen, och Jack Hårstedt blev chefredaktör. Men Hårstedt var ännu mindre exklusiv än Pethrus. I maj 1947 blev Pethrus åter chefredaktör, vilket enligt Sahlberg, ledde till den så kallade lidmansstriden (Sahlberg: 107-112).

Lidmansstriden innebar i korthet att Sven Lidman offentligt anklagade Lewi Pethrus och Filadelfiaförsamlingen för oandlig verksamhet och maktfullkomlighet. Inte minst kritiserade han Pingströrelsens kommersialisering och industrialisering. Resultatet av striden blev att Lidman utslöts ur Filadelfiaförsamlingen, och i maj 1948 blev han istället medlem i Östermalms Fria Församling (Sv. Dagbl. Årsbok: 5), som var negativ till

Lewi Pethrus' ökade samhällsintresse, till Filadelfiaförsamlingens ledande position och till organiserad ekumenik.

Under våren 1950 diskuterades William Freemans helbrägdagörelsemöten i Stockholm och Göteborg i press, radio (Andström: 111) och riksdag (RD: AK 13/4 50). Denna offentlighetens intresse för verksamheten upplevdes av Pingströrelsen som förföljelse (Sundstedt 1973: 181, EH 23/2 50). Man kan anta att denna upplevda förföljelse integrerade rörelsen och stärkte dess känsla av att vara unik i en värld som kännetecknades av moraliskt förfall, sekularisering och politisk instabilitet (Pethrus 1951: 207f, 215ff).

Denna uppslutning kring rörelsen och dess egna värden kan ha varit *en* av förutsättningarna för den förnyelseväckelse som uppkom inom den svenska Pingströrelsen under hösten 1950 (EH 16/11 51, 14/12 51). Denna väckelse var enligt Sahlberg dels en botväckelse och dels en karismatisk väckelse. Botdraget innebar att Pingströrelsen eftersträvade enhet och försoning efter lidmansstriden. Det karismatiska draget betonade glossolali, profetia³⁷ och helbrägdagörelse (Sahlberg: 116).

Väckelsens förgrundsfigur var Algot Nicklasson. Han var fiskare (ST 8/6 51) från Rörö (Ljungquist: 68) och var vid denna tid endast 22 år gammal (Nicklasson: 5). Pethrus jämförde honom med Even Roberts (Pethrus 1958, 10: 189f), den person som 1905 startade pingstväckelsen i Wales. Vidare beskrev Pethrus Nicklasson som "en person, som har påtagligt starka och avgörande andliga upplevelser" (Nicklasson: 5), och i Stockholms-Tidningen 8/6 1951 påstods Nicklasson, i ett referat från det årets Nyhemsvecka, genom sin talar teknik ha fångat 4.000 personer "i ett järngrepp". Två andra ledande gestalter i väckelsen var Ragnar Ljungquist och Georg Johansson (Imsen 1970: 21f). På sommaren 1950 träffades Ragnar Ljungquist, som då var föreståndare för pingstförsamlingen i Karlskoga, och Algot Nicklasson på Hönö där Nicklasson predikade. Ljungquist inbjöd Nicklasson till Karlskoga, och under hösten 1950 utbröt förnyelseväckelsen i Karlskoga (Ljungquist: 40, 66-69). Väckelsen nådde sin höjdpunkt under våren 1951 (EH 2/1, 8/3, 5/4, 21/6 51). Redan i juni betraktade emellertid Dagen väckelsen som något passerat (Dagen 2/6 51).

Väckelsen blev alltså kortvarig. Hos Pethrus kan man förmärka en viss kritik mot vissa inslag i väckelsen. Kritiken riktades främst mot den så kallade latter rain väckelsen.³⁸ Denna karakteriserades bl a av tungotal, handpåläggning, profeterande, tro på de kristnas enhet, helbrägdagörelse, sång i Anden (EH 22/11 51) och handklappning. Även inslag som dans i Anden och den heliga hälsningskyssen förekom (Ljungquist: 105-109). Enligt Sahlberg var Pethrus mest kritisk mot sång i Anden och latter rain väckelsens enligt hans mening mekaniska tungomålstalande.

Latter rain väckelsen fick fotfäste i Östermalms Fria Församling genom de kontakter som Alvar Lindskog hade med predikanter i USA (EH 22/11 51).

Detta kan också ha bidragit till Pethrus' negativa inställning till latter rain väckelsen, eftersom Östermalms Fria Församling var avstängd från gemenskap med andra pingstförsamlingar. En anledning till denna avstängning var att Sven Lidman var en av denna församlings medlemmar (Ljungquist: 96). En annan anledning var att denna nya Östermalms Fria Församling grundats av 266 medlemmar från Filadelfiaförsamlingen (Holmberg: 110). Denna avstängning drabbade också två av förnyelseväckelsens förgrundsfigurer, Ragnar Ljungquist och Algot Nicklasson (Mårtensson 1978: 56). Ragnar Ljungquist blev 1951 föreståndare i den avstängda Östermalms Fria Församling,³⁹ vilket naturligtvis innebar att också han blev "avstängd från gemenskapen med Pingströrelsen", (Ljungquist: 96f). Algot Nicklasson predikade i denna avstängda församling under Pingströrelsens predikantvecka i Filadelfiakyrkan i Stockholm i december 1951, något som ogillades av Pingströrelsens ledning (07). Nicklasson deltog själv i predikantveckan 1951 (EH 1/1 52), där han bl a uttalade att han inte ansåg sig kunna delta i bojkotten mot Ragnar Ljungquist (Mårtensson 1975: 157), eftersom han ville verka i alla existerande församlingar (Ljungquist: 100).

Östermalms Fria Församling, som 1951 hade 880 medlemmar (Svenska pingstväckelsen 50 år: 287), rymde alltså dels den amerikanska latter rain väckelsen, representerad av bl a Alvar Lindskog, och dels den inhemska förnyelseväckelsen, representerad av bl a Ragnar Ljungquist. Mellan dessa två grupperingar fanns oförenliga motsättningar (Imsen 1970: 28f), som bland annat berodde på att delar av församlingen var skeptiska mot latter rain väckelsens uttrycksformer som t ex handklappningen och sången i Anden (07). Ragnar Ljungquist och andra ansåg också att latter rain väckelsen hade en söndrande effekt på Pingströrelsen (Dagen 19/6 51), vilket äventyrade de enhetssträvanden som Ragnar Ljungquist och flera andra arbetade för. Den söndrande effekt som åsyftas kan eventuellt vara Alvar Lindskogs åsikter om att de som tillhörde latter rain väckelsen utgjorde en "ny andlig ras" (EH 22/11 51). Lindskog betonade alltså exklusiviteten, medan däremot Ljungquist betonade och arbetade för "Guds folks enhet" (Ljungquist: 97). En ytterligare orsak till att Östermalms Fria Församling splittrades var att man inom församlingen var oense om "författaren Sven Lidmans litterära produktion just då" (aa: 110). Konflikterna ledde till att Ragnar Ljungquist och ca 160 andra församlingsmedlemmar (07) lämnade Östermalms Fria Församling i maj 1952 och startade en egen verksamhet, ett handlande som Pethrus stödde (Ljungquist: 110).⁴⁰ Under det första verksamhetsåret kallade man sig för Östermalms bönegrupp. 1953 bytte man namn till Kristen Gemenskap (07). Ragnar Ljungquist blev föreståndare för denna nya församling (FfKG 1/53) och den 31/8 1954 blev Arne och Britta Imsen medlemmar i Kristen Gemenskap (Ett 4/55).⁴¹ 1956 blev Arne Imsen ledare för ungdomsklassen (Ett 5/56), och 1957 blev han predikant, äldste och biträdande föreståndare (Ett 4/57, 5/57), en titel som han innehade till 1960 (Ett 6-7/60).

4.3. Sammanfattning

Den nya religiösa rörelse som växte fram i Sverige från och med januari 1907 fick sin bas främst inom baptistförsamlingarna (Briem: 129). De första rapporterna om den nya rörelsens intåg i Sverige kom från Skövde, Arvika och Stockholm (aa: 121-125, 130). Det nya bestod i andedop, som åtföljdes av tungotal. Detta skulle kunna vara ett belägg för att definiera den nya rörelsen som en kult, men detta låter sig knappast göras, eftersom varken tungotalandet eller andedopet var nya företeelser i den svenska kulturen. Väckelser med dessa karakteristika hade förekommit på flera håll i landet under slutet av 1800-talet (Sundstedt 1969: 143-147). Vidare kan den baptistiska Filadelfiaförsamlingen i Örebro, som leddes av J. Ongman, sägas ha jämnat marken för pingstväckelsen bl a genom den centrala ställning som förkunnelsen om andeuppfyllelse och gudomlig helbrägdagörelse intog i Örebro Filadelfiaförsamlings evangeliserande verksamhet (aa: 162f). Inte minst viktigt var också den väckelse som utbröt i Örebro 1905. Centrum för denna var just Filadelfiaförsamlingen. Även väckelsen i Stockholm 1906 beredde vägen för Pingströrelsen. I denna väckelse deltog många av Betelseminariets elever, bl a Lewi Pethrus (aa: 173, 176).

Pingstväckelsen betraktades av många inom Baptistsamfundet som en splittrande företeelse (Sundstedt 1969: 214). Baptistsamfundets tidning, Veckoposten, publicerade i april 1907 artiklar där folk varnades för denna osunda väckelse och i juni publicerades en artikel där rörelsen helt fördömdes (aa: 214f).

För att undvika splittring, anslöt sig Filadelfiabaptistförsamlingen "till Stockholms distriktsförening av Baptistsamfundet". Men som visats rönt den nya väckelsens särdrag — dopet i den helige Ande och tungotalet — stor uppmärksamhet både inom kyrklig och profan press. Rörelsen spred sig snabbt. Dess splittrande verksamhet tog sig uttryck i att de som erhållit och de som eftersträfvade pingsterfarenheten, på grund av "motståndet inom dessa församlingar mot den s.k. 'andedopsrörelsen' ", samlades utanför den reguljära baptistiska församlingsverksamheten, något som ofta ledde till bildandet av " 'fria' församlingar" (Sundstedt 1969: 279, 1971A, 111f).

Även om det egentligen var detta som ledde till att den nya rörelsen uteslöts ur Svenska Baptistsamfundet, så angavs orsaken vara att Pethrus och Filadelfiaförsamlingen i nattvardsfrågan bröt mot baptistisk tradition. Att utdela nattvarden även till icke-församlingsmedlemmar var emellertid ingen ny företeelse, utan hade förekommit inom flera baptistförsamlingar tidigare (Sundstedt 1971A: 101f, 147). Vidare hänvisade Pethrus till ett flertal bibelställen för det riktiga i Filadelfiaförsamlingens nattvardspraxis (aa: 133). Så både när det gällde tungotalet och nattvarden hänvisade pingstvännerna till urkyrkan.

Ovanstående visar att Pingströrelsen från början kan ses som en schis-

matisk sekt, även om den själv såg sig som en väckelse inom alla samfund (Glöd från altaret, nov 09). Dess karakteristika — andedop med åtföljande tungotal, pingstupplevelsen — sågs som ett hot mot enheten inom Svenska Baptistsamfundet och pingstvännerna tvingades till egen verksamhet på grund av Baptistsamfundets negativa inställning till den nya rörelsen.

Rörelsen spreds ganska snabbt genom kringresande predikanter och genom de tidningar som blev rörelsens språkrör. 1909 kom Glöd från altaret, vilken 1911 efterträddes av Brudgummens röst. Genom dessa tidningar fick rörelsen en möjlighet att både förklara och försvara sig. Av vikt för rörelsens spridning och självdefinition är också den uppmärksamhet som profan press och myndigheter gav åt rörelsen.

Att den nya rörelsen också är en social religiös rörelse utifrån den tidigare angivna definitionen framgår bla av artiklar i Glöd från altaret. Där betonades bla att Guds vilja inte är, som hos många kristna, någon utantillläxa, utan Guds vilja skall "praktiseras i vardagslivet" (Glöd från altaret 1/10). Vidare innebar omvändelsen att den troende inte längre levde ett syndigt liv, utan i stället var "lordar" och "ladies" i "Guds rike (aa). Andedopet förutsatte också att man helt överlät sig till Gud

med kropp, själ och ande, villighet att dö bort ifrån sig själv och allt vad man har, såsom ägodelar, hus och hem, anhöriga, vänner, rykte, anseende, ställning, timliga fördelar, mm och bliva en däre i denna världen, missfördömd och föraktad av många, ja tom av sitt eget samfunds medlemmar (Brudgummens röst 2/11).

Karaktären av social rörelse framträdde emellertid tydligare i och med Pingströrelsens uteslutning ur Baptistsamfundet och den egna utbildningen av pastorer och evangelister, vilka utsändes för att omvända folket.

Förhållandena mellan Pingströrelsen och dess omgivande miljö förändrades inte nämnvärt under 1920-talet. Även om tungotalet inte längre angreps, så riktade press och myndigheter istället sin uppmärksamhet på helbrägdagörelseverksamheten. Vidare var Pingströrelsen negativ till andra samfund. Under 1930- och 1940-talen minskade denna negativitet. Rörelsens intresse för och accepterande av det profana samhället ökade också under denna period. Samtidigt accepterades rörelsen också i större utsträckning än tidigare av samhället. Vissa repressiva åtgärder förekom dock mot rörelsen, bla i samband med radiogudstjänsterna, något som skall beaktas i ett senare sammanhang. Det var också under 1940-talet som rörelsen startade ett omfattande ekonomiskt företag — Dagen. Detta ledde bla till striden kring och uteslutningen av Sven Lidman. Dessa inre stridigheter, "misslyckandet" med Dagen, problemen med radiogudstjänsterna samt kritiken mot Freemans helbrägdagörelsemöten, var antagligen *några* av förutsättningarna för förnyelseväckelsen.

4.4. *Pingströrelsen under 1950-talet*

Till skillnad från de föregående sidorna, där Pingströrelsens utveckling fram till ca 1950 beskrevs översiktligt, är det följande avsnittet delat i sex underavdelningar. I dessa behandlas Dagen, Allmänna Spar- och kreditkassan, IBRA, Pingströrelsen och politiken, Pingströrelsens inställning till andra samfund och förnyelseväckelsens fortsättning. I dessa delavsnitt fördjupas analysen av förändringar inom Pingströrelsen på de områden som jag antar vara viktiga för Maranatas uppkomst.

4.4.1. *Dagen*

”Vi behöver Dagen. Dagen behöver oss.” (Dagen 7/7 61)

Med tanke på det stora antalet medlemmar inom Pingströrelsen, 80.757 1949, (Svenska pinstväckelsen 50 år: 285), var Dagens upplagor de första åren låga: 1946 13.600 ex, 1947 11.000 ex, 1948 12.900 ex och 1949 13.000 ex (Sahlberg: 109). De låga upplagesiffrorna antyder att det fanns en ganska utbredd skepsis gentemot tidningen bland pingstfolket under de första åren. Uppskattningsvis nådde tidningen under denna tid 1/3 av alla pingsthushåll.

Förutom de höga initialkostnaderna för startandet av en ny daglig tidning, bör också de låga upplagorna bidragit till de ekonomiska svårigheter som tidningen omedelbart befann sig i. Den akuta krisen undanröjdes av K.G. Ottosson som uppges ha satsat ca 300.000 kronor några månader efter starten av tidningen. I och med detta bidrag fick Ottosson också säte i tidningens styrelse (Carlén: 6f).

Trots att upplagan steg i början av 1950-talet — 1950 21.200 ex, 1951 22.900 ex, 1952 21.300 ex (TS-boken) — bidrog inte detta till en förbättring av tidningens ekonomi (Sahlberg: 118f). Tidningen behövde 1,5 miljoner kronor. Dess ägare AB Godvill, som var Ottossons moderbolag både för Dagen och för hans textilföretag (Carlén: 10),⁴² erbjöd främst pingstvännerna att teckna andelar i ett förlagslån för att lösa krisen. I motiveringarna för lånet framhölls bland annat vikten för en väckelse av en egen tidning inte minst med tanke på den sekulära pressens behandling av den amerikanska helbrägdagöraren William Freemans verksamhet i Stockholm och Göteborg under våren 1950. Tidningen sågs som ”en gemensam sak för hela pingstväckelsen”. Man menade också att förlagslånet bidrog till att sprida ansvaret för tidningen bland pingstvännerna (Dagen 8/6 50).⁴³ Emellertid var de influtna medlen inte tillräckliga för att täcka tidningens kostnader. Ytterligare ett förlagslån på 1 miljon kronor upptogs 1951 (Dagen 19/6 51).

En bidragande orsak till tidningens dåliga finanser var antagligen den kraftiga internationella prisstegringen i samband med Koreakriget. Infla-

tionen i Sverige beräknas till 21% 1951 och 7% 1952. Att inflationen blev så hög berodde dels på att den svenska ekonomin skulle anpassas till den internationella, vilket medförde starkt ökade kostnader för råvaror, och dels på att lönestegringen under dessa år var mycket stora, ca 20% både 1951 och 1952 (Lindbeck: 57f).

Dagens ekonomi blev inte bättre av den tidningskris som drabbade tidningshusen under 1950-talet. Ganska stora tidningar som Afton-Tidningen och den frikyrkligt präglade Svenska Morgonbladet lades ner 1956 respektive 1958 (Tollin: 10, 101), något som egentligen borde gynnat Dagen.

Under 1950-talet drabbades också konfektionsindustrin i Sverige av en lågkonjunktur (SOU 1959:42, 80, 85). Denna och ovan nämnda tidningskris drabbade textil- och tidningsmannen Ottosson (Sahlberg: 171). För att täcka sina förluster inbjöd Ottosson 1958 till teckning av ett industrilån, som rekommenderades av L. Pethrus (Carlsson: 35, Carlén: 12). Detta lån kunde emellertid inte rädda varken Dagen eller Ottossons industrier. Under åren 1959-60 blev Ottossons ekonomi totalförstörd (Sahlberg: 174), och på Nyhetsveckan 1960 framgick det att Ottosson inte längre hade ekonomiska möjligheter att driva Dagen. Tidningen och Civiltryckeriet skulle helt skiljas från textilföretagen och aktier för ett nytt tidningsbolag⁴⁴ utbjöds under veckan (EH 7/7 60). Detta nya bolag, Tidnings AB Dagen,⁴⁵ ägdes till 85% av svenska pingstförsamlingar (Dagen 25 år: 11). Ägarskiftet skedde under våren 1961. Ottosson sålde tidningen för ca 5 miljoner kronor till det nya bolaget (SvD 29/3 66). Den 20/2 1961 avgick direktör Ottosson som ensam ägare till tidningen och den nya bolagsstyrelsen konstituerades den 21/3 1961 (Julens Härold 1961: 69).

Orsakerna till ägarbytet var således ekonomiska. När Pingströrelsen tog över tidningen från Ottosson, var den mycket skuldsatt. Tidnings AB Dagens skulder anges 1961 till drygt 8 miljoner kronor (Julens härold 1971: 86). Användningen av de medel som samlades in under Ottossons tid hade inte pingstvännerna någon insyn över. Enligt konkurshandlingarna rörande Ottossons industrier, hade över 1.300 enskilda personer lånat Ottosson ungefär 5,6 miljoner kronor. Dessa enskilda långgivare fick ingenting tillbaka. Av banker och andra kreditgivare hade Ottosson lånat ca 3,5 miljoner kronor. För dessa lån fick borgensmännen, vilka oftast var pingstvännar, träda emellan (Carlsson: 35).

När Pingströrelsen övertog Dagen 1961, hade den alltså stora skulder. På grund av detta fortsatte insamlingarna till tidningen. På sommaren 1961 genomfördes en dagsinkomstinsamling (Dagen 7/7 61). Samma sommar utbjöds också nyemitterade aktier i Tidningsaktiebolaget till ett sammanlagt värde av ca 1,2 miljoner kronor (Dagen 5/7 61). Dessa kapitaltillskott räckte emellertid inte. 1961 startades en gåvobrevsinsamling. Genom denna lyckades man samla in 6,2 miljoner kronor (Dagen 25 år: 120, Dagen 16/7 62), en insamling som bidrog till att snabbt förbättra Dagens ekonomi (SvD 29/3 66).

4.4.2. Allmänna Spar- och Kreditkassan

På Nyhemsveckan 1950 föreslog Pethrus att Pingströrelsen borde starta en egen bankrörelse för att rörelsen i ekonomiska frågor skulle slippa vara beroende av stöd utifrån (EH 13/7 50).

I september 1951 bildades en ekonomisk förening som antog namnet Allmänna Spar- och Kreditkassan förening u p a (Carlsson: 37). Enligt stadgarna skulle föreningen "lämna ekonomiskt biträde i form av penninglån" till kreditkassans fysiska och juridiska medlemmar (aa: ss). Kassans uppgift var alltså att låna ut pengar till enskilda personer och till församlingarnas byggnationer. Medel för kassans verksamhet erhöles dels genom att varje medlem betalade en insats (Björkquist: 111f) och dels genom att kassan idkade "annan ... verksamhet för främjandet av medlemmarnas intresse" (Carlsson: 37).

Kreditkassan fick stor betydelse som långgivare till församlingarnas byggande av lokaler, inte minst under tider då övriga banker stramade åt sin utlåning (EH 29/12 55, 27/6 57, 27/7 61, Julens Härold 1964: 94). Kassans betydelse för evangelisation och mission betonades också (EH 29/7 54, 5/7 56, 27/6 57). Den har också haft betydelse som långgivare till Dagen och IBRA Radio under dessa företags uppbyggnad (Julens Härold 1969: 40). Pingstvännerna uppmanades att sätta in sina pengar i Kreditkassan (EH 29/12 55, 5/7 56, 27/6 57, 27/7 61), istället för att låta bankerna använda

de kristna människornas pengar till saker och ting som skadar det kristna arbetet i vårt land (EH 5/7 56).

Kreditkassans första kontor öppnades i Stockholm den 1/4 1952. Startkapitalet var på knappt 2.000 kronor och antalet medlemmar var 60 (Julens Härold 1959: 135). Kassans medlemstal och omslutning ökade emellertid snabbt.

Tabell 2. Kreditkassans utveckling 1952-1957

	Antal medl.	Balansomslutn. i kronor
Vid slutet av 1:a verks.-året	754	1.094.788
Vid slutet av 2:a verks.-året	1.114	2.033.763
Vid slutet av 3:e verks.-året	1.792	3.178.003
Vid slutet av 4:e verks.-året	2.416	4.051.070
Vid slutet av 5:e verks.-året	2.601	5.416.311
Vid slutet av 6:e verks.-året	2.850	7.642.947

(Björkquist: 112)

1965 uppgavs omsättningen till ca 18 miljoner kronor (SvD 17/6 65).

Kassan utvecklades inte bara ekonomiskt. 1961 öppnades filialer i Gö-

teborg och Boden och 1962 öppnades en filial i Malmö (Julens Härold 1962: 122). För att ytterligare öka kreditkassans kontakter med pingstvännerna hade man åtminstone 1964 som mål att i varje pingstförsamling skulle det finnas ett ombud för Kassan. Dessa ombud skulle informera om kassan, hjälpa till med insättning och uttag samt värva medlemmar till Kassan (Julens Härold 1964: 95).⁴⁶

Kreditkassan framstod länge som ett stabilt pingstföretag (Möllerfors: 52). Sommaren 1965 drabbades den emellertid av en kris. Orsaken till denna var att en av kassans tjänstemän utan styrelsens medgivande hade lånat ut ca 1 miljon kronor till ett insolvent företag. De säkerheter som ställdes var mycket dåliga. Under utredningen stängdes kontoren (SvD 17/6 65), men problemen löstes bl a genom att "en av landets större banker" erbjöd Kassan sitt stöd. Samarbetet mellan denna bank och Kassan ansågs fruktbart, då Kassan har kunnat förmedla lån till församlingars kostsamma byggnadsprojekt via denna kanal, när Kassans egna resurser inte har räckt till (Julens Härold 1969: 40f).

4.4.3. IBRA

K. G. Ottosson var inte bara ensam ägare till tidningen Dagen. Han hade också det ekonomiska ansvaret för IBRA Radio (Björkquist: 114).⁴⁷ Denna pingströrelsens radioverksamhet hade bl a sitt ursprung i den debatt som följde på en i radion sänd gudstjänst från Filadelfiaförsamlingen i Stockholm 1945. I denna gudstjänst upptogs som tacksägelseämne en persons tillfrisknande från cancer. Detta tillfrisknande tolkades som helbrägdagörelse, något som bl a Expressen inte kunde acceptera (Pethrus 1976: 216, Ex 23/10 45). Pressdebatten som följde ledde till att Pingströrelsen inte fick någon gudstjänsttid i radion under 1946 (Hellström: 244).

Förslag om egen radioverksamhet behandlades på Nyhemsveckan åren 1948 och 1949 (Carlsson: 57f). I augusti 1949 påbörjades utsändningar över Luxemburgradion. Denna sändare var emellertid för svag och kunde svårtligen höras i Sverige. Olika möjligheter att ersätta denna sändare diskuterades. Bland annat fanns idéer om s k radioskepp på internationellt vatten. Dessa tankar skrinlades emellertid på grund av att denna typ av sändare hade för kort räckvidd (Johansson: 35). Försök gjordes också att sända från Andorra, men de inspelade banden försvann. Orsaken till försvinnandet påstods vara att "religiösa kretsar i Andorra" ville förhindra protestantiska radiosändningar, vilket åstadkoms genom att man lät "banden ljudlöst försvinna" (aa: 36).⁴⁸

Radiostationen i Andorra ägdes av Jacques Trémoulet. Han ägde också en radiostation i Tanger. Där rådde religionsfrihet, och Trémoulet menade att radiostationen kunde byggas ut så att IBRA Radio kunde få använda

den utrustning som behövdes (aa: 36f). Förslaget accepterades av IBRA:s styrelse, och i juni 1954 tecknade IBRA Radio kontrakt med radioföretaget Capec i Tanger om sändningar, och den 29/7 1955 började de reguljära sändningarna (Pethrus 1976: 218f).

Kontakterna med Luxemburg och Andorra låg främst på ett personligt plan. Lewi Pethrus och Einar Ekberg reste själva ner till Luxemburg och skrev kontrakt om svenska program (aa: 216). Efter problemen i Andorra bildades i Sverige ett konsortium genom initiativ från Lewi Pethrus. I samband med förhandlingarna om sändningarna från Tanger upplöstes konsortiet och i stället bildades 1955 bolaget IBRA Radio AB (IBRA dec 55, Carlsson: 58).

Denna radioverksamhet kostade naturligtvis pengar. Ekonomin diskuterades på Nyhetsveckan 1953 och 1954 (EH 25/6 53, 8/7 54). Det sistnämnda året föreslogs bl a insamlingar "genom listor ... genom sparbössor och upprop i våra tidningar", men också att

enskilda och företag borde gå in för att garantera belopp för kontinuerliga insatser (EH 8/7 54).

På Nyhetsveckan 1954 föreslog man också att Filadelfiaförsamlingen i Stockholm skulle ordna en stiftelse för radiomissionen. Denna stiftelse kom omgående till stånd (Carlsson: 59). Man bildade också en lyssnarförening, IBRA Radio Federation. Anledningen till tillkomsten av denna federation var att Pingströrelsen 1954 hade fått avslag hos valutakontoret att få föra ut ca 2 miljoner kronor för verksamheten i Marocko (RD: AK 9/12 54). Ekonomiseringen av verksamheten väckte alltså debatt i riksdagen 1954, men också 1955 då frågan var föremål för omröstning i båda kamrarna (RD: AK, FK 13/5 55). Medlemsavgiften i IBRA Radio Federation betalades emellertid till federationens huvudkontor i Tanger och bidrog alltså till finansieringen av verksamheten (Carlsson: 59). Men då ytterligare medel behövdes, uppmanade Svenska pingstväckelsens predikantkonferens i Stockholm i december 1955 "pingstfolket i landet" att

med all kraft ... gå in för att främja arbetet med IBRA Radio Federation och att om möjligt alla och envar ansluter sig till densamma. Det är av utomordentlig betydelse, att denna federation får ett så stort antal medlemmar som möjligt (EH 29/12 55).

Ett visst ekonomiskt stöd från skandinaviska pingstvännar i USA förekom också (IBRA dec 55).

K. G. Ottosson var ensam ägare till IBRA Radio fram till 1956. Den 14/1 detta år överlämnade han aktierna i IBRA Radio AB till pingstväckelsen. En ny stiftelse, IBRA Radios Vänner, bildades för att förvalta donationen. Denna stiftelse blev alltså ägare av IBRA Radio AB (aa).⁴⁹

Under predikantveckan i Filadelfiakyrkan i Stockholm i december 1957

diskuterades de framtida ägandeformerna för IBRA Radio. Predikanterna menade att underlaget för ägandet borde breddas genom t ex en utökning av aktiestocken. Anledningen till denna diskussion var att radiomissionen behövde 1,3 miljoner kronor och före årsskiftet 1957/58 behövdes "mer än 30.000 medlemmar i Federationen" (EH 26/12 57). Medlemsavgiften var 1957 25 kronor (IBRA jan 57). Det var också denna summa som predikantveckan rekommenderade att varje församlingsmedlem skulle offra till IBRA innan utgången av 1957 (EH 26/12 57).

Även under Nyhemsveckan 1958 diskuterades IBRAs ekonomi. Bland annat redovisades att "hittills har 8 miljoner kronor insamlats". Men denna summa räckte inte och inför IBRAs treårsjubileum den 29/7 detta år väddjades om en extra satsning. Arbetet med IBRA i Sverige kostade 2,3 miljoner kronor per år. Enligt Pethrus skulle denna summa klaras om 23.000 av de ca 93.000 pingstvännerna gav 100 kronor var (EH 3/7 58).

Årskostnaden var emellertid inte insamlad vid årets slut. Detta uppmärksammades på predikantveckan i Stockholm i december. Här uppmanades nämligen församlingarna att "avskilja en extra offerdag för" radiomissionen före utgången av året så att de 2,3 miljonerna skulle kunna insamlas (EH 1/1 59).

I december 1959 stängdes radiostationen i Tanger av politiska skäl (Johansson: 48f). På Nyhemsveckan detta år uppmanade Lewi Pethrus till fortsatta insamlingar av pengar, eftersom detta skulle ge möjlighet till köp av en ny radiostation (EH 2/7 59), och de på Nyhemsveckan församlade anbefalle de svenska pingstförsamlingarna att under 1959 samla in 5 miljoner kronor till IBRA (IBRA 7/59). Under den period som IBRA-sändningarna pågick insamlades inte mindre än 12.459.149:97 kronor (IBRA 1/60).

IBRA-verksamheten upphörde emellertid inte på grund av nedläggningen i Tanger. I studion på Sveavägen i Stockholm producerades bl a program för studiearbete och sjukhusens internradio (Möllerfors: 51). Likaså gjordes program som sändes på missionsfälten (IBRA 1/60). Man letade också efter länder som kunde ersätta Tanger. Ett land som nämndes 1960 var Liberia (IBRA 4/60), där man framför allt ville öppna en egen radiostation (IBRA 5/60).

Under 1961 skedde vissa förändringar i IBRAs ägande- och ledningsförhållanden. Ottosson avgick som verkställande direktör både för Dagen och IBRA. I samband med hans avgång genomfördes en insamling, Dagen-IBRA-gåvan, för att ge Ottosson ekonomiskt stöd för hans krisdrabbade industrier. Argumentet för insamlingen, som skulle uppgå till en miljon kronor, var att Ottosson hade bistått Pingströrelsen med ekonomiska medel när Dagen och IBRA startade. Dagen-IBRA-gåvan var därför ett sätt att återgälda en tacksamhetsskuld (IBRA 1-3/61).

Ottosson ville emellertid inte ta emot gåvan. Pengarna uppsamlades istället i en fond, Dagen-IBRA-fonden. Denna fond förvaltades av en stif-

telse vars stadgar bl a innehöll en klausul om "att medlen i första omgången skall användas för kreditstöd åt Ottossons industriföretag". Dessa utlånade medel skulle återbetalas till fonden "sedan de bidragit till att trygga den ekonomiska grunden för textilindustrierna". I och med detta menade stiftelsens styrelse också att Ottossons möjligheter att återbetala privata lån skulle öka (En för Alla. Alla för en).

Miljonen behövdes snabbt. I uppropet för fonden föreslog stiftelsens styrelse att i

varje församling bildas ett eller flera "bärlag" på förslagsvis fem personer, som solidariskt tar ansvaret för att under en femårsperiod offra eller insamla 5.000 kronor. I väntan på att dessa medel inflyter kan bärlagets medlemmar, om så erfordras, upptaga ett lån i ortens bank, så att hela beloppet genast kan översändas till fonden (aa).

Under 1961 övertog Dagen IBRA från Stiftelsen IBRA Radios Vänner. Därmed blev IBRA Radio AB ett dotterföretag till Tidnings AB Dagen och stiftelsen IBRA Radios Vänner upplöstes (Carlsson: 59, IBRA 4-6/61, Julens Härold 1961: 76).

Finansieringen av en ny europeisk sändare skulle därmed i framtiden inte ske via federationsavgifter. I stället skulle IBRA-Radio sälja programtid till "Församlingar och rörelser i in- och utlandet" (Julens Härold 1962: 108).

I april 1971 invigdes de nya sändningarna på Europa. Jacques Trémoulet hade byggt en ny radiostation — Radio Trans Europa — i Portugal och erbjöd IBRA Radio sändningstid. Den ekonomiska situationen var nu bättre för IBRA Radio än under Tangertiden. Då svarade den svenska Pingströrelsen för 90% av kostnaderna. Nu, 1971, betalade de sändande rörelserna i olika länder själva sina kostnader. Däremot svarade IBRA i Sverige samt övriga intresserade för kostnaderna för sändningarna till öststaterna (Julens Härold 1971: 76ff).

4.4.4. *Pingströrelsen och politiken*

Även om det inför riksdagsvalet 1944 skedde en svängning i Pingströrelsens inställning till politiskt engagemang var synen på samhället densamma som tidigare. 1912 menade Pethrus att Sverige inte kunde "med den synd och ruttenhet som finns bland folket, fortsätta att existera som en nation" (Pethrus 1958,4: 12). 1925 betonade Pethrus i en predikan att "den gamla frälsningen i Kristus Jesus är det bästa samhällsförbättrande medel som finns". Den andefyllda församlingen var nämligen "det bästa salt mot förruttnelsen i världen" (Holmberg: 136). 1935 ansåg Pethrus att den "moraliska förruttnelsen" hade ökat, något som främst märktes inom nöjeslivet och hanteringen av alkoholdrycker (ST 6/3 35). 1942 menade

de han att nöjeslystnaden i alla åldrar "samt sedefördärvets och brottslighetens enorma tilltagande" var ett hot mot en andlig väckelse (Pethrus 1958,9: 145). 1950 hade världskrigen lett till moralens upplösning och förfall (Pethrus 1958,10: 216). 1958 påpekade Pethrus att detta moraliska förfall hade sin grund i den materialistiska historieuppfattningen, den relativistiska Uppsalafilosofin, sexualupplysningen i skolan, skoldanserna och pornografin (aa: 321-337). 1964 var Pethrus' syn på Sveriges framtid lika pessimistisk som 1912, eftersom han menade att det svenska folket höll på att sänka sig under den moraliska nivå som krävdes för att ett folk skulle kunna leva vidare (Dagen 18/9 64).

Som tidigare visats var Pingströrelsen under 1910-talet helt apolitisk. Detta betydde emellertid inte att Pethrus skulle ha varit ointresserad av förhållandet mellan politik och religion. Pethrus menade 1954, att han 1914 var medveten om att utrymmet för den andliga verkamheten kunde bestämmas av politiska faktorer. Målet med den kristna verksamheten var att

utöva ett så starkt inflytande som möjligt på den värld som är omkring oss (Pethrus 1954: 12-16).⁵⁰

Det är också denna inställning som 1931 angavs som botemedel på det syndiga samhället. Pethrus tog avstånd från partipolitiskt arbete genom att kritisera de övriga frikyrkorna för deras politiska engagemang. Det viktigaste var i stället "att vinna själar för Gud", vilket

utövar ett så gott inflytande inom samhället, att vi lika mycket som någon annan — ja, kanske mer — är med i arbetet för att förbättra samhället (Pethrus 1958,6: 169).

Samhället behövde alltså förbättras, och det skulle 1931 ske genom omvändelse och gott inflytande. Utifrån dessa hans synpunkter på politiskt engagemang, kan det tyckas märkligt att Pethrus senare samma år lät sig inväljas som bondeförbundare i Fresta kommunalfullmäktige (Sahlberg: 73), om man inte betänker att kommunalfullmäktige inte var politiska organ på samma sätt på 1930-talet som nu.⁵¹ 1935 talade Pethrus på ett frisinnat valmöte i Stockholm inför det kommande stadsfullmäktigeval. Sitt politiska engagemang legitimerade Pethrus utifrån bibeln, vilken lärt honom "att en kristen icke undkommer sina förpliktelser mot samhället". Pethrus ville däremot inte "plädera för något särskilt politiskt parti", men

en kristen bör göra sin plikt mot samhället och rösta med något av de politiska partier, som icke har kristendomsfientligheten på sitt program (ST 6/3 35).

Även en pingstvän skulle alltså 1935 göra sin plikt mot samhället genom

att delta i politiska val. Pethrus deltagande i valmötet mötte emellertid kritik inom Pingströrelsen (Sahlberg: 74), vilket tyder på att det främst var Pethrus och inte Pingströrelsen som hade fått en ökad politisk medvetenhet. I en intervju i Aftonbladet förmildrade Pethrus sitt handlande, bl a genom att påpeka att "varmhjärtade kristna inte kan syssla med politik." Vidare skulle hans anförande inte uppfattas som ett valtal, utan det avsåg

att ge tveksamma kristna en fingervisning huruvida de bör rösta eller inte (AB 7/3 35).

I och med krigsutbrottet, och speciellt efter Sovjetunionens anfall mot Finland, märktes, enligt Sahlberg, en ökad politisk medvetenhet inom Pingströrelsens organ (Sahlberg: 77). Pethrus' aktiva politiska intresse tog sig bl a uttryck i den fredsaktion han ville att Gustav V skulle företa för att stifta fred mellan de stridande parterna (Andström: 108). När det däremot gällde sekulariseringen och det moraliska förfallet, främst konkretiserat i nöjeslystnad och ökad brottslighet, menade Pethrus 1942 att det bästa botemedlet var frälsningen (Pethrus 1958,9: 203).

Fram till 1944 kan man hävda att pingstvännerna inte aktiverade sig för att påverka samhällsproblemen (Thulin: 27). Undantagen utgörs av förbudsomröstningen 1922 och Lewi Pethrus' eget politiska engagemang. Men samtidigt som Pethrus deltog i t ex valmöten, betonade han att en sann kristen inte skulle befatta sig med politik.

Inför riksdagsvalet 1944 kontaktade Pethrus förre statsministern C. G. Ekman. Enligt Andström tog Pethrus denna kontakt

för att diskutera möjligheterna för pingstvännerna att utöva ett bestämt inflytande vid de stundande andrakammarvalen. Varje folkpartistisk riksdagsman som ville förbinda sig att rösta för nöjesförbud på söndagar kunde räkna med pingströster i tusental (Andström: 109).

Tydligt menade Pethrus att pingstvännerna skulle rösta på ett bestämt parti. Det var inte längre tal om att varmhjärtade kristna inte skulle syssla med politik, något som Pethrus åter hade framhållit så sent som 1937. Vidare varnade Pethrus i en predikan i september 1944 "för andliga överdrifter och religiös ensidighet". I denna predikan betonade han också att Jesus inte bara var en "religiös fanatiker" utan också "en social reformator". För att råda bot mot det moraliska förfallet och avkristningen skulle den kristne inte bara bedja. Han eller hon borde också utöva sin medborgarrätt (Pethrus 1958,9: 303-322), dvs rösta i valet.

Som nämnts tidigare placerades två av Filadelfiaförsamlingens medlemmar, Ernst Pettersson och Per Jacobsson, på frisinnade medborgarföreningens valsedel. I Evangelii Härold uppmanade Pethrus pingstvännerna att använda just denna valsedel (Sahlberg: 85). I en kommentar betonade emellertid Pethrus att han inte avsåg att driva någon partipolitik, utan det

var de kristna värdena som han ville slå vakt om. De kristna måste ta alla tillfällen att motverka det onda, och då också

när det gäller samhällsfrågorna. Vårt lands andliga och moraliska nödläge kräver på ett alldeles särskilt sätt just nu, att vi kristna i detta hänseende känner vårt ansvar och gör vår plikt (EH 7/9 44).

Varken Jacobsson eller Pettersson blev invalda i riksdagen. Detta minskade inte Pethrus' politiska intresse (Sahlberg: 85). Tvärtom tycktes han mena att han delvis uppnått sina syften

att få de troende att rösta vid valen och att göra sitt bästa för att sätta in troende riksdagsmän i vår lagstiftande församling. Det moraliska tillståndet, de nya skollagarna och den under utarbetning varande dissenterlagen kräver just nu en kraftig insats från de kristnas sida (Brev från Pethrus til Egil Strand, Oslo. Citerat efter Sahlberg: 85).

Pethrus argumenterade alltså inte främst för något bestämt politiskt parti, även om de ovan nämnda kandidaterna var medlemmar i ett kulturellt konservativt och socialt parti (aa:ss). Lewi Pethrus deltog nämligen också han i frisinnade valmöten (Gustafsson, G: 88).

Det var emellertid just pingstvänners engagemang i specifika politiska partier som Sven Lidman kritiserade i en artikel i Evangelii Härold 1944. Han betonade att Pingströrelsen måste bevaras som en "verklig apostolisk väckelse bortom, över och utanför allt vad 'politik' och 'kultur' heter". Detta innebar emellertid inte att Lidman var mot röstandet som sådant. Röstplikten var en samhällsmedborgerlig plikt och skulle fullgöras vid valurnorna. Men han varnade för att "utbyta vår andliga tro mot en tro på något som helst politiskt program" (EH 21/9 44).

I och med Dagens tillkomst ökade engagemanget i samhällseliga och politiska frågor. Tidningen tog avstånd från ett apolitiskt synsätt (Dagen 8/8 46), och i tidningen diskuterades frågan om bildandet av ett speciellt kristet parti (aa 29/4 46). På grund av den starka opinionen mot politisk aktivitet inom Pingströrelsen (Sahlberg: 144), förespråkade tidningen istället att kristna skulle arbeta inom existerande partier (Dagen 21/3, 22/3 46). Främst borde pingstvännar inför kommunalvalet 1946 stödja Folkpartiet. Detta berodde på flera orsaker. Dagen anslöt sig till Folkpartiets socialliberala ekonomiska linje. Vidare uppfattade Dagen den frisinnade falangen inom Folkpartiet som ett värn mot samhällets avkristning. En ytterligare orsak är att de ledande krafterna inom tidningens redaktion sympatiserade med Folkpartiet. Pethrus erbjöds t ex en kandidatur på de Frisinnades lista i Stockholm, men han tackade nej (Sahlberg: 145).

Denna positiva inställning till Folkpartiet svalnade emellertid kraftigt i och med den uppmärksamhet som Freemans helbrägdagörelseverksamhet rönt. Speciellt efter en interpellation i riksdagen från en folkpartistisk riksdagsman om helbrägdagörelse och kvacksalveri (Andström: 111), tog

Pethrus avstånd från det parti som han i många år hade röstat på. Ågerandet i freemanfrågan från folkpartistiskt håll tolkade Pethrus som kristendomsförföljelse. Detta innebar att det

aldrig kan komma på fråga att jag /Pethrus/ skulle kunna anbefalla någon att ge sin röst åt ett sådant parti eller att själv ge detsamma min röst ... Det finns andra politiska partier ... som visat sig ha långt mer respekt för trosfriheten än det som nu utger sig för att vara landets enda verkligt kristna parti (Dagen 2/8 50).

Vilka dessa andra partier var nämndes emellertid inte.

Efter brytningen med Folkpartiet betecknar Sahlberg Dagen som politiskt hemlös. Detta gav näring åt tankar om ett speciellt kristet parti, vilket också diskuterades i Dagen. I april 1950 hölls ett möte i Örebro där en organisation, Sällskapet för trosfrihet och kristen moral, bildades. Enbart pingstvännar deltog i mötet, bl a Ottosson, Pethrus, Carlén och Törnberg (Sahlberg: 157-160). Syftet med organisationen var att till allmänna val inom existerande partier försöka nominera personer "som representerar en levande kristendom och vakar över de kristna värdena i samhället" (Dagen 15/4 50). Personerna skulle stödja Pingströrelsen i företeelser typ freemandebatten. Vidare påpekade Pethrus att "de partier som inte gör detta har vi ingen anledning att stödja" (Dagen 17/4 50).

Denna organisation varade inte länge (Sahlberg: 163 not 81). Men dess existens visar i alla fall att det bl a på grund av freemandebatten var möjligt att inom Pingströrelsen bilda organisationer med klart politiskt syfte. Denna möjlighet att nominera kristna kandidater inom partierna diskuterade Pethrus också med göteborgsbiskopen Bo Giertz inför riksdagsvalet 1952 (aa: 166).

Under 1955 tog Pethrus initiativ till demonstrationer i Stockholm. I ett kampanjmöte i maj talade riksdagsman Axel Gustafsson (fp), Lewi Pethrus och kyrkoherde Åke Zetterberg (s). I sina tal vände de sig framför allt mot avkristningen. Enligt pressen deltog ca 15.000 människor i mötet (Andström: 113). I resolutionen, som antogs av mötet, krävdes att de styrande organen, både på riks- och lokalnivå, borde stödja de kristna och uppbyggande krafter som arbetade mot de krafter som bröt ner samhället (Dagen 31/5 55).

Under hösten 1955 tog Pethrus kontakt med biskopen i Skara, Sven Danell. Han och Pethrus hade likartad uppfattning om de moraliska förhållandena i Sverige. Danell ville, liksom Pethrus, göra något för att förbättra situationen. I december träffades "12-15 riksdagsledamöter, präster och predikanter" och diskuterade åtgärder mot moralupplösningen. Receptet var, som tidigare, att försöka få partierna att nominera kristna kandidater och att uppmana de kristna väljarna att rösta på dessa listor. Skillnaden mot tidigare var att alla ideella och kristna föreningar skulle bilda en enhetsfront för att åstadkomma de önskade resultaten. Man an-

såg alltså att det fanns för få kristna i riksdagen, och att det inte var något speciellt parti som åsyftades. På mötet i december bildades ett arbetsutskott med Danell som ordförande och Pethrus som vice ordförande. I mars 1956 döptes aktionen till Kristet Samhälls Ansvar (KSA) (Sahlberg: 205, Pethrus 1958,10: 346-249).

Dagen kom att bli den tidning som förde KSA's talan. I denna tidning publicerade KSA's upprop (Dagen 4/2 56). Pethrus bemötte också i Dagen kritik mot politiskt engagemang, då han menade att "andlig väckelse" och "ingripande i samhällsutvecklingen ... alltid gått hand i hand", när det gällde att förändra ett samhälle till det bättre (Dagen 27/6 56).

Inför riksdagsvalet 1956 engagerade sig Pethrus också partipolitiskt. Han blev medlem i Högerens kulturråd där det fanns ett intresse att bevara ett kristet samhälle. 1958 lämnade han kulturrådet, dels på grund av kritik från högerpolitiker som ansåg att hans högerpolitiska syn var alltför ensidig (Sahlberg: 207), men kanske främst för att vinna nya prenumeranter till Dagen efter nedläggningen av Svenska Morgonbladet. I och med Pethrus engagemang i kulturrådet uppfattades Dagen nämligen som en högertidning, vilket var ett hinder för frisinnade läsare. Detta hinder skulle alltså elimineras om Pethrus slutade i kulturrådet (Andström: 115f).

Det var emellertid inte bara Pethrus som var aktuell för partipolitiskt engagemang. Inför riksdagsvalet 1956 kandiderade Pethrus' medpastor Allan Törnberg för Folkpartiet. Han blev dock inte invald, kanske delvis beroende på det ringa stöd han fick av Pethrus i Dagen (Sahlberg: 207ff).

KSA ledde inte till att några ytterligare kristna blev invalda i riksdagen. Däremot kan det eventuellt ha haft betydelse för valen till kommun och landsting (Gustafsson, G: 89). Även inför nyvalet 1958² och inför riksdagsvalet 1960 slöt Pethrus och Dagen upp kring KSA. Däremot annonserades KSA inte alls i Dagen inför kommunalvalet 1962 (Sahlberg: 216f, 227, 233).

I och med existensen av KSA blev tankarna på ett nytt kristet parti vanligare. Möjligheterna till ett nytt parti diskuterades åter i Dagen 1956 (Dagen 15/2 56). Frågan diskuterades också på KSA's första riksting 1957, men Pethrus var då motståndare till tanken. 1958 menade Pethrus att ett nytt parti medförde ytterligare splittring. I stället bör "olika kristna / sammansvetsas/ över partigränserna och så påverka samhällsarbetet i positiv riktning" (Sahlberg: 219).

Själva upptakten till bildandet av ett nytt parti var skolutredningens slutbetänkande 1963. I denna skars kristendomsundervisningen i gymnasiet ned kraftigt. Vidare skulle ämnet ändra karaktär, vilket framgick av att det döptes om till religionskunskap. Dessa förändringar gav upphov till en namninsamling "för ett till kvalitet och kvantitet bevarat kristendomsämne". C:a 2,2 miljoner underskrifter samlades in (Sahlberg: 235).

Insamlingsresultatet stärkte Pethrus i hans uppfattning om att det kristna inflytandet i samhället borde öka (Dagen 17/2 63). Bildandet av ett kristet parti diskuterade Pethrus mer ingående i ett par ledare i Dagen i januari 1964 (Dagen 24/1, 29/1 64). Frågan om ett kristet-demokratiskt parti aktualiserades under en konferens i Sigtuna i februari (Dagen 8/2 64). Den 19 mars bildades i Leksand en interimstyrelse för ett nytt kristet parti, och den 20 maj bildades i Stockholm den kristet-politiska föreningen Kristen Demokratisk Samling. Den 15 april beslöts vid en konferens att KDS-föreningen skulle framträda som politisk valorganisation. Partiledare och ordförande i partistyrelsen blev kyrkoadjunkt Birger Ekstedt. Till vice ordförande valdes Lewi Pethrus och pingstpastorn Bertil Carlsson valdes till administrativ chef (Edesten: 4ff).

Emellertid fanns det kretsar inom Pingströrelsen som ställde sig negativa till denna politisering av rörelsen. Som företrädare för denna kan nämnas Harald Gustafsson. Han ansåg att landet inte kunde räddas genom lagstiftning och riksdagsbeslut. Pingstvännernas intresse för samhälleliga problem borde istället visas i

en verklig andlig väckelse. Församlingar som blivit tända av en helig nitälskans eld för människors frälsning kommer att uträtta mer för vårt folks räddning än alla våra politiska resonemang (Gustafsson, H: 20).

En annan pingstpastor som varnade för politiseringen var Willis Säwe. Speciellt kritiserade han de församlingsföreståndare som engagerade sig i ett speciellt politiskt parti (EH 17/9 64).

4.4.5. Pingströrelsens inställning till andra samfund

Bland annat på grund av den starka betoningen på varje enskild församlings självständighet var Pingströrelsen länge negativ till alla former av samarbete med andra samfund. Likaså visade man tidigt sin negativa inställning till ekumeniken.

Under 1940-talet skedde emellertid vissa förändringar. Dels förekom ett närmande till ÖM och dels hölls en konferens i Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, där flera döparsamfund deltog. 1947 deltog Pingströrelsen i det andra Fria Kristna Riksmötet. I samband med förnyelseväckelsen 1950 upphörde emellertid samarbetskontakterna med andra samfund (Sahlberg: 117).

Relationerna till Svenska kyrkan var ganska goda under 1940-talet, vilket bl a framgår av Biskop Björkquists besök i Filadelfiaförsamlingen i Stockholm. Pingströrelsens positiva syn på Svenska kyrkan framkom också i och med dissenterlagstiftningen. Denna medförde en diskussion om kyrkans förhållande till staten. Inom Pingströrelsen ansåg man att statskyrko-systemet borde behållas, dels för att Svenska kyrkan som statskyrka sågs

som ett hinder mot samhällets avkristning, dels för att det var kulturradikala krafter som önskade ett skiljande mellan kyrkan och staten (aa:ss), men också med biblisk motivering eftersom Lewi Pethrus hänvisade till den enhet som rådde mellan religion och politik i det gammaltestamentliga Israel (Dagen 19/12 51).

Denna fråga blev åter aktuell i och med riksdagsbeslutet 1956 om en utredning om det framtida förhållandet mellan Svenska kyrkan och staten. Också nu såg Dagen statskyrkan som en garant för ett kristet samhälle. Likaså var man inom Pingströrelsen negativ till de kulturradikala kretsar som hävdade att religionsfrihet också innebar frihet från religion (Sahlberg: 184f).

Pethrus och delar av Pingströrelsen hade alltså, när det gällde samhällsfrågor av moralisk och kristen karaktär, funnit meningsfränder inom andra samfund. Denna ökade positiva inställning till andra samfund kan också vara orsakad av K. G. Ottossons, och därmed Dagens, allt sämre ekonomi (aa: 171f). När Svenska Morgonbladet lades ner 1958, försökte Dagen vinna dess läsare. Men detta krävde en mindre exklusiv linje från Dagens sida. Att denna fanns visas enligt Sahlberg av att Pethrus i Dagen redan 1956 påstod att tidningen "breddat sin linje 'åt kyrkan och frikyrkorna' ". 1958-59 bestod Dagens redaktion till 65% av icke-pingstvännar. Under samma år ökade också antalet kulturartiklar som var skrivna av icke-pingstvännar och vidare ökade nyhetsbevakningen av SMF (aa: 172ff).

I början av 1950-talet aktualiserades Pingströrelsens inställning till katolska kyrkan bl a på grund av den ökade immigrationen från katolska länder. Två andra faktorer bidrog också till denna diskussion, nämligen de ökade möjligheterna för grundande av kloster som blev en följd av religionsfrihetslagen, och att delar av högkyrkligheten förespråkade en universell kyrka ledd av påven. Delar av Pingströrelsen tog starkt avstånd från den katolska kyrkan på grund av dess helgondyrkan och mariakult, vilka man ansåg vara obibliska. Den katolska kyrkan ansågs också vara negativ till social utveckling och upplysning. Vidare anklagades katolska kyrkan för att förfölja pingstvännar i Sydamerika (aa: 135).

Pingströrelsen var också negativ mot organiserad världsekumenik. Kyrkornas Världsråd kritiserades starkt i Dagen. Här menade man dels att lärans betydelse bekostade enheten och dels att världsekumeniken hade en tvivelaktig bibelsyn. I stället för denna typ av strukturell ekumenik, där trossamfunden enligt Dagen slogs ihop, förordades gemenskapen mellan självständiga och andefyllda församlingar. Den sanna gemenskapen, som saknade organisation, skulle skapas på Ordets grund och vara ett uttryck för Andens enhet (aa: 136).

Att Pingströrelsen som sådan inte är medlem i ekumeniska organisationer beror på rörelsens officiella avsaknad av samordnande organ. Detta hindrade emellertid inte att enskilda pingstvännar deltog i kristna intres-

seorganisationer som KAN (Kristna Affärsmän och Näringsidkare),⁵³ eller i ledningen för den 1955 av KAN grundade All-Kristen Offensiv (Bonniers Lexikon).⁵⁴

Även inom andra praktiskt-ekumeniska områden blev Pingströrelsens ställning alltmer öppen under den senare delen av 1950-talet. 1956 utsågs en kontaktman med Svenska Ekumeniska Nämnden, och 1958 menade predikantveckan att kontakterna med Svenska Missionsrådet borde återupptas (Sahlberg: 169).

4.4.6. Förnyelseväckelsens fortsättning och "ortodox kontroll"

Traditionerna från förnyelseväckelsen levde vidare i Kristen Gemenskap, dels genom Ragnar Ljungquist och dels genom Algot Nicklasson som vid flera tillfällen deltog i denna församlings verksamhet (se bl a FfKG 1/53, 3/54, Ett 5/55, 2/56, 3/57, 2/58, 2/59, 10/60). Att Algot Nicklasson så ofta besökte Kristen Gemenskap bör ha haft en viss betydelse. Algot Nicklasson var ju den centrala personligheten i förnyelseväckelsen. Enligt en skrivelse till sin hemförsamling, Smyrnaförsamlingen i Göteborg, kritiserade han Pingströrelsen för dess affärsverksamhet. Denna menade han ha haft negativa konsekvenser för "själavinnararbetet". Vidare påpekade han att han under åren "i ord och handling har protesterat mot" att Pingströrelsens predikantkår uppträtt på ett felaktigt sätt mot enskilda personer och mot församlingar som velat sköta sina interna angelägenheter utan inblandning utifrån (Ett 2/60).

Men denna tradition fanns inte bara i Stockholm. Den tycks också ha funnits i Hälsingland dit Ragnar Ljungquist och Algot Nicklasson reste tillsammans i februari 1954 för att predika. De församlingar som de besökte var Ovanåker Baptistförsamling samt Missionsförsamlingen och Smyrnaförsamlingen i Edsbyn (FfKG 2/54). Den sistnämnda församlingen var en fri församling som vid denna tid inte var helt accepterad av Pingströrelsen (Ljungquist: 112), dels på grund av att man tog emot predikanter som Ragnar Ljungquist och Algot Nicklasson (06) och dels på grund av att Smyrnaförsamlingen var en utbrytning ur Betelförsamlingen i Edsbyn (08, Ett 2/59). Kristen Gemenskap och Smyrnaförsamlingen besökt varandra ömsesidigt (Ett:4/56, 1/57, 3/58, 5/58, 6/58). Andra fria församlingar som stod Kristen Gemenskap i Stockholm nära var Sionförsamlingen i Dala Järna (Ett 1/59), Sionförsamlingen i Falköping (Ett 2/59), Saronförsamlingen i Vallsta (Ett 3/59), Fria Bönegruppen i Väderstad (aa), Forserums Fria Församling, Elimförsamlingen i Hallstahammar (Ett 5/59), den 1959 nygrundade Bofors Fria Församling (Ett 1/60) och Bönegruppen i Blomskog (Ett 2/60).

Förnyelseväckelsen fick också konsekvenser för Filadelfiaförsamlingen i Trollhättan. På grund av de väckelsemöten som Sven Johansson, som lik-

som Algot Nicklasson och Ragnar Ljungquist varit engagerad i förnyelseväckelsen under 1950-talets början, höll i församlingen, splittrades denna. Johansson riktade också kritik mot Pingströrelsen, och då Filadelfiaförsamlingens föreståndare, Einar Olsson, tog Johanssons parti, blev dessa två mer eller mindre uteslutna ur Pingströrelsen av representanter från ett 70-tal församlingar som var samlade till ett informationsmöte om IBRA-radio i Falköping i maj 1958 (Imsen 1970: 35; 07).

Einar Olsson stödde emellertid inte enbart Sven Johansson, utan hävdade också den fria församlingens suveränitet. För denna åsikt fick han stöd av föreståndaren för Kristen Gemenskap i Stockholm, Ragnar Ljungquist (Imsen 1970: 31, 35; 07). Samarbetet mellan Einar Olssons Filadelfia i Trollhättan och Kristen Gemenskap i Stockholm var ganska omfattande. De båda församlingarna besökte varandra, och de hade också en gemensam bibelskola i Trollhättan under hösten 1958 (Ljungquist: 113). Lärare på denna var bl a Einar Olsson, Sven Johansson, Ragnar Ljungquist och Arne Imsen (Ett 5/58). Även 1959 och 1960 hade Filadelfiaförsamlingen i Trollhättan bibelskola. Lärare var Algot Nicklasson, Ragnar Ljungquist och Einar Olsson. 1959 var också Arne Imsen lärare (Ett:7/59, 11/60).

Avståndstagande var alltså ett sätt för ortodoxa pingstvännar att komma tillrätta med enskilda oliktankande individer. Ett annat sätt, som drabbade hela församlingar som till exempel Kristen Gemenskap, var att rättrogna pingstförsamlingar inte tilläts ha gemenskap med en avvikande församling, dvs en församling som till exempel hade engagerat en enskild oliktankande som predikant. I så fall blev de själva behandlade som avvikande och avstängda från pingstgemenskapen. Ett medel för denna repression var att inte ta in annonser för eller Ortsreportage om den avvikande församlingen i Dagen (05).

I och med religionsfrihetslagen 1952 fick Pingströrelsen ett organ, vigselnämnden, som kan sägas vara överordnat de lokala församlingarna. Religionsfrihetslagen medförde nämligen att de fria trossamfunden skulle anhänga om vigselrätt hos Kungl. Maj:t. För Pingströrelsens del, som inte är ett samfund med någon form av gemensam styrelse, ansökte varje församling som önskade vigselrätt för sin pastor om detta. Detta var inte myndigheterna beredda på. En kommitté, som tillsattes av Filadelfiaförsamlingen i Stockholm på våren 1952, fick till uppgift att granska de inkomna ansökningarna. Denna kommitté tillstyrkte alla ansökningar utom en (Carlsson: 63f). Trots detta beviljade inte justitiedepartementet pingstförsamlingarna någon vigselrätt, bl a på grund av att man ställde utbildningsmässiga krav på pingstpastorerna. Eftersom det var valår, politiserade Lewi Pethrus frågan. I september träffades Pethrus och justitieminister Herman Zetterberg. De kom då fram till en lösning som innebar att Kungl. Maj:t förordnade om tillsättandet av en central vigselnämnd. Pethrus "fick själv bestämma dess sammansättning". Enligt den resolu-

tion som justitiedepartementet utarbetade, och som Pethrus godkände om vigselnämndens sammansättning, skulle Stockholms Filadelfiaförsamlings ordförande eller vice ordförande sitta som ordförande i vigselnämnden. Förutom ordförande bestod vigselnämnden av minst fyra ledamöter. Av dessa skulle två komma från Filadelfiaförsamlingen (Palmqvist: 11f).

Enligt Bertil Carlsson har Pingströrelsens vigselnämnd samma funktion när det gäller pastores vigselrätt som andra samfunds styrelse har. "Vigselnämnden har att godkänna de sökande församlingarna som tillhör Pingströrelsen och att godkänna vilka som skall var vigselförrättare". Vidare har vigselnämnden enligt den kungliga resolutionen till uppgift att kontrollera att vigselförrättarna efterföljer de lagar och förordningar som gäller för vigsel (Carlsson: 66f).

Vigselnämnden har åtminstone i ett fall agerat som ett överordnat kontrollorgan. I samband med den ovan nämnda striden i Trollhättan förordade vigselnämnden inte fortsatt vigselrätt för församlingen (aa:66).

4.5. Analyserande sammanfattning

Förändringarna inom Pingströrelsen under 1940- och 1950-talen, inom de här relaterade områdena, kan mycket väl ha lett till vad John Wilson kallar för *strukturell spänning*. Dagen och IBRA — samt Ottossons textilindustrier — krävde stora penningssummor. Det skedde ständiga insamlingar för att rädda dessa företags dåliga ekonomi.⁵⁵ Dessa nya normer, om det viktiga i att trygga dessa företags existens,⁵⁶ och som konkretiserades i de ständiga insamlingarna, kan mycket väl ha upplevts som stående i strid med *ursprungliga* värden och normer. Till dessa kan då räknas den totala kongregationalismen, men också den för Pingströrelsen karakteristiska betoningen på individens omvändelse som avgörande dels för frälsning och dels för att vi skall få en bättre värld (Wilson, B. 1970: 37f). Detta senare nämnda värde, som Pingströrelsen betonade tidigt (se sid 59), bör också stå i konflikt med det politiska engagemang som L. Pethrus och andra pingstvännar visade under 1940- och 1950-talen. Vidare bör strukturell spänning ha befrämjats av de politiskt, samhällsmoraliskt och ekonomiskt betingade närmanden som skedde under 1950-talet mellan Pingströrelsen och andra samfund. Det totala avståndstagandet från alla former av ekumeniskt samarbete under 1910- och 1920-talen bröts under 1950-talet, då Pingströrelsen började delta i praktisk ekumenik, något som också bör ha befrämjat strukturell spänning.

Att *empiriskt* belägga antagandet att förändringarna inom Pingströrelsen under 1940- och 1950-talen ledde till en konflikt mellan ursprungliga värden och nya normer, och att denna konflikt skulle ge upphov till känslor av otillfredsställelse med rådande förhållanden, och att denna otillfredsställelse i sin tur skulle utgöra en grogrund för Maranatarörelsens framväxt, är omöjligt. Leon Festingers teori om kognitiv dissonans kan emellertid påvisa fakto-

rer som talar för det rimliga i nämnda antagande. Enligt denna teori har människan ett behov av att hennes kognitiva element — dvs hennes kunskaper, åsikter och trosuppfattningar om sin miljö, om sig själv och om sitt beteende — skall vara förenliga med varandra. Då detta är fallet talar Festinger om konsonans. Om dessa kognitiva element på ett eller annat sätt är oförenliga med varandra, föreligger i stället kognitiv dissonans. Då en sådan situation är psykologiskt obekvämt för individen, tenderar hon att på olika sätt reducera de känslor av otilfredsställelse, som den kognitiva dissonansen gett upphov till (Festinger: 3, 260; Eskola: 74ff).

Applicerat på Pingströrelsen är det tänkbart att mångmiljoninsamlingarna till de *nya* missions- och evangelisationsmedlen kom att konkurrera med behoven till de mer *traditionella* och redan etablerade arbetsformerna för evangelisation och mission.⁵⁷ Detta skulle då kunna leda till att pingstvännerna, för att enligt Festinger bevara konsonans, i första hand valde att satsa på de gamla vedertagna arbetsformerna. Detta kan förklara varför Dagen i inledningsskedet inte blir "alla" pingsthushålls tidning. Inte heller fick IBRA det stöd som behövdes, vilket uppmärksammades av predikantveckan i Stockholm 1958.

Det är vidare tänkbart att en upplevelse av diskrepans mellan lära och liv hade möjlighet att uppkomma under slutet av 1950-talet. Trycket på pingstvännerna att rädda Dagen och bidra ekonomiskt till IBRA ökade samtidigt som en för en väckelserörelse viktig fråga, väckelsen, *inte* diskuterades i någon nämnvärd utsträckning på Nyhemsveckan. På Nyhemsveckan 1956 ströks en inlämnad fråga: "Stå vi inför historiens mäktigaste väckelse enl Joh. 17:20-23, Ef. 3:14-19, 5:27?" (EH 24/56). Däremot fick samtalen kring en annan fråga, "IBRA-radio och missionsarbetet i Europa", ett jämförelsevis ganska stort referatutrymme i Evangelii Härold.⁵⁸ Av de nio⁵⁹ inlämnade frågorna till Nyhemsveckan 1957 fanns ingen väckelsefråga med. Detta år diskuterades missionen i två frågor. En (eller två) frågor behandlade helgelsen. Tre frågor behandlade den praktiska verksamheten i dels en fråga om tiondegivandet, vilket skulle vara en väg till ett mer regelbundet offrande, dels en fråga om predikantkassans betydelse för investeringsbehovet, som utmynnade i en uppmaning till ett ökat sparande i den egna banken för att lösa väckelsens egna problem, och till sist en fråga om pension "för inom pingstväckelsen anställda arbetare". En fråga som behandlade "församlingens uppgift i tiden" togs enligt Evangelii Härold inte upp. Frågan "om världens evangelisering", liksom frågan om en speciell bönevaksvecka, behandlades inte i någon speciell session (EH 26, 27/57).

Inte heller 1958 diskuterades någon fråga om väckelsen på Nyhemsveckan. I stället förekom en fråga om Jesu återkomst, tre om församlingssynen och församlingens uppgifter (EH 26/58), en om IBRA Radiomission, där behovet av pengar till IBRA behandlades,⁶⁰ en om önskade resultat kan nås med nya metoder, en om pingstvännens samhällsansvar, där KSA:s "möjligheter till en kristen insats i svensk politik" poängterades (EH 27/58).

Den fråga som dominerade i referaten från Nyhemsveckan 1959 rörde "Aktuella missionsproblem", där också frågan om IBRA:s framtid och ekonomi berördes.⁶¹ Till skillnad från de två tidigare åren behandlades väckelsen detta år. Frågan löd "Är vi som pingstfolk av idag i behov av andlig förnyelse och kan detta innebära stora resultat i vårt själavinnarbete? Vilka medel och vägar anbefaller Guds ord för att få uppleva andlig förnyelse och väckelse?" Trots att denna fråga sammanslogs med en annan fråga om de unga pingstvännernas förhållande till Gud och till väckelsearbetet, får referatet från samtalen om missionsproblemen ungefär dubbelt så stort utrymme som referatet från de två frågor i vilka väckelsen berörs (EH 25, 26, 27/59).

1960 var det framför allt två frågor, som sammanslogs till en, som dominerade referaten från Nyhemsveckan. Gemensamt behandlades en fråga om Dagens betydelse samt frågan "Vad kan vi göra just nu för vårt folk?" Samtalen i denna fråga behandlade Dagens betydelse och framtid ganska ingående, inte minst de ekonomiska transaktionerna inför skiljandet mellan Dagen och textilföretagen. Under dessa samtal förekom också "utdelning av listor för aktieteckning" i det nya tidningsbolaget (EH, 26, 27, 28/60).⁶²

Väckelsefrågan fick alltså inget större utrymme på pingstväckelsens bibelstudievecka i Nyhem under åren 1956-1960. I stället fick verksamhetsfrågorna, och speciellt de ekonomiska problem som hörde ihop med dessa, stort utrymme. Detta borde kunna ge upphov till känslor av otillfredsställelse, vilket kan befrämja jordmånen för Maranata, den "sanna" pingstväckelsen.⁶³

När det gäller Smelters andra determinant, *strukturellt befrämjande*, bör det för det första finnas goda möjligheter för smågrupper att bildas inom pingstförsamlingarna (Jfr Wilson, B. 1959B: 502). Dessa smågrupper kan då utgöra ett hot mot församlingens enhet. I det följande kapitlet skall visas att några av de första maranataförsamlingarna hade sitt ursprung i smågrupper.

För det andra kan Pingströrelsen ses som alltmer centraliserad under 1950-talet. Rörelsens uppmärksamhet riktades i stor utsträckning mot Dagen och IBRA, och då främst dessa företags dåliga ekonomi. Dagen fick också en central roll, då den kunde användas mot oliktränkande (Mårtensson 1975: 105). Ett viktigt centralt organ, med makt att besluta om en församling är en äkta pingstförsamling eller inte, tillkom 1952, nämligen Pingströrelsens vigselnämnd, vilken utgör ett hot mot den lokala församlingens suveränitet. Filadelfiaförsamlingen i Stockholm stärkte också sin ledande position under 1940- och 1950-talen, inte minst med tanke på att tre av vigselnämndens ledamöter kommer från denna församling. Filadelfiaförsamlingens ledande position framgår också av att den fungerar som "de centrala världsliga myndigheternas remissorgan för pingstväckelsen i hela landet" (Palmqvist: 10f).

För det tredje har Pingströrelsens karismatiska karaktär minskat. Utbildningsinstitutioner, tidning, radio, bank och Hjälpkassa för predikanter⁶⁴ har tillkommit. Rörelsen var också tidigt legitimerad. Dess innehåll och organisation grundades i en fundamentalistisk bibelsyn (Carlsson: 28). I inled-

ningsskedet centrerades rörelsen kring personer som T. B. Barrat, som av Linderholm karakteriserats som "den amerikanska pingströrelsens störste och sannolikt förste egentlige apostel" (Linderholm: 294). En annan central gestalt i rörelsens inledningsskede var Andrew Janson som deltog i väckelsen i Los Angeles 1906 och som i början av 1907 förde pingstväckelsen till Skövde och Örebro (Sundstedt 1969: 74, 198f). Andra personer som kan nämnas var Algot Gustafsson, som i Göteborg startade tidningen Glöd från altaret, baptistpastorn C. Hedeén i Stockholms Elimförsamling, Lewi Pethrus och Sven Lidman. Den karismatiska karaktären framträdde igen under förnyelseväckelsen. Denna blev emellertid kortvarig då den kritik av Pingströrelsen som framfördes av väckelsens förgrundsfigurer upplevdes som ett hot mot rörelsens enhet (08). Intressant är då också att väckelsen från centralt håll bestämdes vara över. Enheten som man slog vakt om bestod dels i de årliga "veckor" av olika slag som pingstväckelsen håller på olika håll i landet (Palmqvist: 10) och dels i de gemensamma företagen. Men enligt Pingströrelsens kongregationalistiska organisationssyn existerar inte någon enhet. Det som framhävs som det unika och det gemensamma är just varje enskild församlings suveränitet vilken har sin ideologiska grund i bibeln. Att denna starka betoning på självständighet inte splittrade rörelsen berodde främst på det motstånd som samhället och andra religiösa rörelser har visat gentemot Pingströrelsen, men de gemensamma företagen, bibelskolorna och veckorna har också bidragit till enhet (Holm: 46).⁶⁵ Under senare hälften av 1950-talet förekom inget motstånd mot rörelsen. Detta, tillsammans med Pingströrelsens ökade kommersialisering, engagemang i profanpolitiken och närmandet till andra trossamfund, bör ha gjort det svårare att legitimera rörelsen som unik, vilket tillsammans med de starka förväntningarna på en väckelse som fanns 1960 (06), ytterligare bör ha förbättrat jordmånen för Maranatarörelsens uppkomst.

För det fjärde måste man när det gäller Pingströrelsen skilja mellan olika typer av organisationer. Organ som Dagen, Kreditkassan och vigselnämnden har inget heligt över sig. Däremot kan den lokala församlingen anta heliga aspekter. Därför är det nödvändigt att skilja på församlingens andliga respektive mänskliga eller profana sidor. Till de profana sidorna kan räknas ekonomi, lokaler och individerna som är medlemmar i församlingen. Församlingens andliga sida, och därmed dess karaktär av helighet, har sin grund i att den är biblisk i den mening att den är organiserad i enlighet med urförsamlingen, vilket "helt grundar sig på Jesus Kristus". Det heliga i församlingen framgår vidare av att den ses som "Kristi kropp" och att dess medlemmar är "uttagna av Jesus Kristus själv" genom omvändelsen, vilken har gett dem "andliga ögon och öron" (Holm: 47f). Enligt John Wilson borde detta vara faktorer som leder till obenägenhet att lämna rörelsen. Men om nu Pingströrelsens verksamhet upplevs som alltmer förvärldslig på bekostnad av det heliga, vilket det tidiga Maranata påstod, och då Pingströrelsen inte heller ifrån centralt håll tycktes vilja ta emot Mara-

natarörelsen som ett svar på den förväntade väckelsen, bör detta vara skäl nog att lämna församlingarna trots deras karaktär av helighet. Här bör också påpekas att de nya maranataförsamlingarna organiserades efter samma principer som Pingströrelsens, vilket betyder att även Maranatas tidiga församlingar hade en helighetsaspekt. Bytet av rörelse upplevdes därför, när det gäller *församlingssynen*, kanske inte som något radikalt.

För det femte kan man knappast påstå att Pingströrelsens ideologi fördömer *allt* nytänkande som heresi, åtminstone inte den typ av nytänkande som leder till grundandet av t ex dagstidning, radio, bank och liknande institutioner. Däremot förefaller ideologin knappast acceptera nyheter som på något sätt är kritiska mot rörelsen, t ex väckelsen i Trollhättan 1958.

För det sjätte förefaller Pingströrelsen inte ha några institutionaliserade metoder för att *lösa* konflikter mellan församlingar. En vanlig metod att göra sig av med ett internt problem var att utesluta de avvikande medlemmarna, eller att man — som med Östermalms Fria Församling, Kristen Gemenskap och Trollhättans Filadelfiaförsamling — avstängde en hel församling från gemenskap med övriga "ortodoxa" pingstförsamlingar. Uteslutningar av enskilda individer har ofta ansetts som orättfärdiga av andra pingstvännar, vilket har lett till fraktionsbildningar inom Pingströrelsen. Franklinstriden, som delvis gällde de enskilda församlingarnas självständighet gentemot ett överordnat organ, Svenska Fria Missionen, ledde 1929 till att Franklin uteslöts ur Stockholms Filadelfiaförsamling. Franklin blev medlem i den under samma år bildade Södermalms Fria Församling. Denna församling kom att utgöra ett oppositionscentrum mot Filadelfiaförsamlingen i Stockholm. Södermalms Fria Församling och dess tidning Missionsfacklan, som utkom åren 1930-1935, fick stöd av "församlingsgrupper" ute i landet (Sahlberg: 48-51). Ca 20 år senare ledde lidmansstriden till att Östermalms Fria Församling blev ett nytt oppositionscentrum mot Filadelfiaförsamlingen i Stockholm.

För det sjunde fanns vissa möjligheter för "avvikande" pingstvännar att uttrycka sitt missnöje. Under början av 1930-talet fungerade Missionsfacklan som ett alternativ till Evangelii Härold, men den ville uttryckligen inte vara någon tidning för "strid och tidningspolemik" (Missionsfacklan, Provnummer 1930). Detta förekom emellertid i den i Uppsala under åren 1930-1931 utgivna veckotidningen (under 1931 endast 2 nummer) Sanningsfacklan. I denna tidnings första nummer polemiserades starkt mot Evangelii Härold, som kallades för Skandalii Härold. Kritik riktades också mot Lewi Pethrus' agerande i samband med uteslutningen av en kvinna i Stockholms Filadelfiaförsamling. Likaså kritiserades behandlingen av Franklin. Pethrus betraktades vidare i denna artikel, som antagligen är skriven av redaktören och ansvarige utgivaren Erik Ekelöf, som Pingströrelsens självutnämnde ledare. Pethrus påstods uppträda, "som om han vore dess /Pingströrelsens/ huvud, käpp och stav" (Sanningsfacklan 1/30). Även Kristen Gemenskap utgav under 1950-talet en tidning, Församlingsblad för Kristen Gemenskap, som

1955 bytte namn till Ett. Eftersom den främst var avsedd att vara ett församlingsblad, förekom ingen polemik mot den ortodoxa Pingströrelsen i tidningen. Däremot var tidningens sidor öppna för "andra troende vänner, som delar gemenskap med oss". Till dessa kan då räknas Algot Nicklasson (se bl a FfKG 1/54, Ett 1/56, 1/57, 5/59), Sven Johansson (t ex 5/57, 3/58, 4/58, 3/59) och Einar Olsson (t ex 2/59, 4/59, 7/59). En viss kritik mot pingstvännars partipolitiska engagemang framfördes av Willis Säwe i Evangelii Härold 1964. Även Harald Gustafssons lilla skrift Samhällsproblem och andlig väckelse, som utgavs på Filadelfiaförlaget 1959, var också den en kritik mot Pingströrelsens politisering. Det fanns alltså möjligheter att även inom de ortodoxa leden framföra kritik mot skeenden inom rörelsen. Anmärkningsvärt är emellertid att kritiken enbart gäller de politiska engagemangen och inte de ekonomiska påtaganden som Dagen och IBRA medförde, med ett undantag. På Nyhemsveckan 1952 hävdade nämligen Harald Gustafsson att "affärsandan och osund andlig konkurrens är saker som skadar Guds verk" (EH 19/6 52).

Pingströrelsens karaktär av sekt rörelse under 1950-talet är svårbestämbar. Genom Dagen, IBRA och Kreditkassan försökte Pingströrelsen göra sig oberoende dels av profana massmedier och dels, åtminstone delvis, av profana kreditinstitutioner. Vidare skulle dessa organ stå i missionens och evangelisationens tjänst vars mål är att omvända människor.

I och med Dagen och IBRA fick Pingströrelsen ökade möjligheter att visa sitt avståndstagande till företeelser i kulturen. Att Pingströrelsen också under 1950-talet ansåg sig ha anledning att känna sig som en förföljd rörelse visades bl a av debatten kring William Freemans helbrägdagörelseverksamhet 1950, och av riksdagens ovilja att tillåta utförsel av pengar för att finansiera radioverksamheten i Tanger.

Jämfört med tidigare kan förändringarna inom Pingströrelsen under 1950-talet beskrivas som ett accepterande av världsliga *medel* för att uppnå främst religiösa mål. Inte minst tydligt är detta inom politiken, främst då genom tillkomsten av KSA.

Pingströrelsen under 1950-talet kan, enligt min mening, bäst ses som en sekt rörelse med kyrkotendens. Man ville förändra rådande förhållande inom kultur och politik. För detta använde man sig av profana medel i större utsträckning än tidigare. Dessutom ökade under denna period accepterandet av andra samfund, vilket konkretiserades i pingstvännars aktiva deltagande i ekumeniska organ.

5. *Maranatas uppkomst i Sverige*

5.1. *Inledning*

I det föregående kapitlet visades med hjälp av två av Smelsers determinanter, strukturell spänning och strukturellt befrämjande, att förändringar inom Pingströrelsen sannolikt skapade förutsättningar för Maranatas uppkomst. I det följande avsnittet skall Smelsers övriga tre determinanter, utlösande faktorer, mobilisering och social kontroll, användas för att komplettera bilden av Maranatas uppkomst.

5.2. *Förspelet i Örebro*⁶⁶

I och med lidmansstriden uppstod en schism i pingstförsamlingen Elim i Örebro.⁶⁷ En grupp inom församlingen menade att dess föreståndare, Alvar Blomgren, tagit parti för Lidman (04) och att Blomgren redovisat detta som församlingens åsikt. Gruppen såg församlingsledarens underlåtenhet att orientera sig om församlingens syn i denna fråga som maktfullkomlighet (08).

Ovanstående bör emellertid främst ses som bakgrund till de försök som gjordes för att få Alvar Blomgren avsatt (Imsen 1970: 45). Mera primära orsaker till striden med Alvar Blomgren var att den kritiska gruppen menade att utifrån Pingströrelsens församlingsideal hade främmande företeelser kommit in i Elimförsamlingen. En av dessa var församlingens ungdomsverksamhet. Kritikerna menade, att denna delade församlingen i två kategorier: yngre och äldre. Detta var dels oförenligt med Pingströrelsens församlingsideal och dels kom Elimförsamlingens ungdomsverksamhet att alltför mycket likna övriga samfunds ungdomsverksamhet (08).

En annan, enligt den kritiska gruppen för ortodox pingströrelse främmande företeelse, var det från Elimförsamlingen sända radioprogrammet Ungdomens kväll. Programmet leddes av Lars-Erik Jansson. Enligt kritikerna ansågs inte dessa program höra hemma i Pingströrelsens enkla mötestradition. Radioprogrammen påstods vara för moderna och för amerikanskt inspirerade (08).⁶⁸

En tredje faktor, som dessa ortodoxa pingstvännar var negativt inställda till, var att personer i församlingsstyrelsen privat ägde förlaget Evangelii press (Imsen 1970: 44) och i konkurrens med Evangelii Härold gav ut tidningen Hemmets vän (08). Vidare var gruppen kritisk mot att Alvar Blomgren undlät att engagera äldstebroderarna i församlingens arbete (13). Denna kritiska grupp inom Elimförsamlingen kan närmast karakteriseras som "ortodoxa" pingstvännar. Gruppen slöt nämligen upp kring den officiella Pingströrelsen och dess gemensamma organ som Dagen och Evangelii Härold (08). Gruppen fick stöd i sin kritik av församlingsverksamheten och dess ledning dels genom Lewi Pethrus, som i Dagen kritiserade både radioverksamheten och församlingsledningens privatägda bok-

och tidningsverksamhet, och dels av flera föreståndare för pingstförsamlingar i Närke (Imsen 1970: 43; Brev 4). Pethrus blandade sig alltså i stridigheterna i Örebro och stödde delvis kritikerna. Han föreslog att en kommitté med uppgift att utreda meningsskiljaktigheterna och att medla i konflikten skulle tillsättas. Tjugosex personer i Elimförsamlingen stödde i en skrivelse till ett församlingsmöte detta förslag. Resultatet blev emellertid, att de bland kritikerna som tillhörde församlingsstyrelsen avsattes genom ett av ett församlingsmöte fattat majoritetsbeslut (Imsen 1970: 45f). Delar av den kritiska gruppen, vars ledare var överbanmästare Knut Ringstad (08), lämnade församlingen under våren 1956 och bildade en bönegrupp som kallade sig för Bönegruppen i Örebro (13). Den bestod i början av ett 30-tal medlemmar. Gruppen reducerades emellertid ganska snart, bland annat på grund av att den förlorade stödet från Lewi Pethrus, när man började med egen mötesverksamhet. Enligt Pethrus bidrog denna självständiga verksamheten till splittring av Elimförsamlingen i Örebro. Pethrus intresse för gruppen hade i stället haft som mål en konsolidering av Elimförsamlingen (08).

Gruppen lämnades att själv dö (08) och bestod av knappt 10 personer (Imsen 1970: 43), då den genom kontakt med Filadelfiaförsamlingen i Trollhättan och Kristen Gemenskap i Stockholm fick nytt liv. Dessa kontakter ledde till att Arne Imsen inbjöds att delta i gruppens verksamhet (08), och den 19/9 1959 annonserade Bönegruppen i Nerikes Allehanda Arne Imsen som talare.⁶⁹

I och med Imsens engagemang i Bönegruppen bytte den namn till Kristen Gemenskap (08) och annons om möten, med Arne Imsen som talare, under denna beteckning fanns för första gången i Nerikes Allehanda den 24/10 1959. 1960 kallades Arne Imsen till föreståndare för Kristen Gemenskap i Örebro. Ett trettiootal personer hade undertecknat kallelsen (08). Detta val av en föreståndare som kom från en församling som inte hade full gemenskap med den officiella Pingströrelsen kan synas märkligt, eftersom Kristen Gemenskap i Örebro hade sitt ursprung i en grupp som var solidarisk med Pingströrelsen. Men Pethrus hade ju tagit sin hand från gruppen i och med att den började med egen offentlig verksamhet. Detta bör ha gjort gruppen benägen att söka sig en föreståndare från en församling som delvis befann sig i en likartad situation som man själv befann sig i. Dessutom hade Kristen Gemenskap i Stockholm sina rötter i förnyelseväckelsen och kan kanske därmed sägas representera väckelsetraditionen. Sammantaget är detta faktorer som bör ha bidragit till att skapa en situation av "oförsonlig konflikt" (Wilson, J: 14).

5.3. Arne Imsen

Den följande framställningen om Arne Imsen bygger näst intill uteslutande på uppgifter från honom själv. En mer nyanserad bild av honom skulle

kräva tillgång till ytterligare biografiskt material än vad jag har haft tillgång till. Men då avsikten med föreliggande arbete inte är någon biografisk analys, utan i stället en undersökning av en väckelserörelsens uppkomst och utveckling, torde det vara väsentligt att visa på hur rörelsens centrala gestalt beskriver sig själv, d v s hur han vill bli uppfattad. Detta utesluter naturligtvis inte varken "skönmålningar" eller eftertionaliseringar; tidigare upplevelser kan ses i ljuset av senare erfarenheter, dels för att tjäna ett aktuellt syfte och dels för att olika delar av ens livshistoria skall harmoniera med varandra. Andra uppfattningar om Arne Imsen än hans egen kommer att presenteras i senare avsnitt.

Arne Imsen föddes 17/10 1930 (Ex 11/1 81). Hans far, Georg Imsen, var pingstpredikant i en ort utanför Oslo. Modern var från Sillerud i Värmland. 1945 flyttade familjen till Värmland på grund av att fadern blev kallad till föreståndare för pingstförsamlingen Betania i Årjäng (08).

Arne Imsen växte upp i ett typiskt väckelsekristet hem. Han har alltid varit troende. Sin första andliga erfarenhet, som han betraktar som "en djupgående omvändelse och frälsningskris", upplevde Arne Imsen när han var nio år. Han döptes i församlingen när han var elva år. Två år senare blev han andedöpt. Under tonåren flyttade Arne Imsen hemifrån (08), och han arbetade "som evangelist inom Pingströrelsen i Sverige och verkade några år på flera platser" (Ett 5/57), bl a i Filadelfiaförsamlingen i Stockholm och i Filadelfiaförsamlingen i Norrtälje (JP 16/1 64). Imsen gick på bibelkurser dels i Stockholm och dels i Oslo under "ett par tre höstar". Dessutom började han med korrespondensstudier på Hermods. Genom sitt arbete blev Imsen fackligt engagerad. Han var ordförande för Metalls verkstadsklubb på LM-Ericsson i Danderyd och valdes till ordförande för SSU i detta distrikt (08).

Imsens korrespondensstudier och fackliga engagemang var ett led i hans strävan att meritiera sig för studier vid Socialpolitiska Institutet i Stockholm. Genom sina praktarbeten, bl a på Långholmens Centralfängelse, fann han emellertid att det var omöjligt att inom socialvården arbeta på ett sådant sätt som han hade tänkt sig. Därför lämnade han tankarna på att bli socialassistent för att realisera planerna på en förkunnargärning (08).

Den församling som han "hittade vägen till" var Kristen Gemenskap i Stockholm (08). Arne Imsen och hans fru Britta blev medlemmar i denna församling i augusti 1954 (Ett 4/55).

Att Arne och Britta Imsen valde Kristen Gemenskap som sin församling hade flera orsaker. En av dessa var att de deltog aktivt i och solidariserade sig med förnyelseväckelsen och dess ledande män: Algot Nicklasson och Ragnar Ljungquist. Arne Imsen ansåg sig vara "besläktad" med Ljungquists syn på väckelsen, och då de hade träffats under förnyelseväckelsen, sökte Imsen upp honom. Ett ytterligare skäl till varför Imsen valde Kristen Gemenskap var att Algot Nicklasson ofta deltog i församlingens verksamhet (08).

Förnyelseväckelsen svarade enligt Imsen på "ett fundamentalt andligt behov". Han ogillade det alltmer "akademiska" gudstjänstlivet inom Pingströrelsen och upplevde ett behov av att "återigen erfara enkelheten, innerligheten och värmen i gudstjänstlivet", något som enligt honom hade karakteriserat förnyelseväckelsen. Imsen identifierade sig med denna och menade att den kritik och den behandling som Ljungquist och Nicklasson utsattes för, också drabbade honom.⁷⁰

Även om vissa motsättningar fanns mellan Kristen Gemenskaps förestandare Ragnar Ljungquist och Arne Imsen fungerade samarbetet enligt Imsen bra. En av motsättningarna hade sin grund i Imsens kontakter med den norske pingstpastorn Aage Samuelson och den Maran Ata-väckelse som denne startade i Norge under slutet av 1950-talet. En annan faktor, som bidrog till misshälligheter mellan Ljungquist och Imsen, var utvecklingstendenserna inom Kristen Gemenskap. En tredje orsak till brytningen var Imsens engagemang i Örebro (08). Dessutom företrädde Imsen en friare linje än Ljungquist (07). Men när Imsen lämnade Kristen Gemenskap 1960 gjorde han detta med församlingens rekommendationer (08).

5.4. Aage Samuelson och den norska Maran Ata-rörelsen

1947 utbröt i USA en väckelse som hade starka inslag av helbrägdagörelse.⁷¹ Väckelsens ledande män var William Branham och Oral Roberts (Harrell: 25), vilka båda var engagerade i den amerikanska pingstväckelsen (aa: 30, 42). 1950 besökte William Branham Norge. Den norske pingstevangelisten Aage Samuelson deltog i hans möten (11). Dessa möten påvekade honom starkt och han påstod sig ha fått "helbrägdagörelsens nådegåva". Kring Aage Samuelson och hans helbrägdagörande verksamhet uppstod en väckelse som har beskrivits som en hallelujaväckelse (Dahl & Rudolph: 130f).

Samuelsons verksamhet väckte emellertid stark kritik. Det man främst vände sig mot var hans helbrägdagörelsemetoder. Kritiken ledde till att Samuelson lämnade den norska pingströrelsen 1957. Detta innebar emellertid inte att han slutade med mötesverksamhet. Denna fortsatte dels i hyrda lokaler och dels i de pingstförsamlingar som inbjöd honom, bl a Betelförsamlingen i Trondheim, Salemförsamlingen i Oslo (aa: 133ff), och pingstförsamlingen i Skien, Aage Samuelsons hemort (MR 11/66). Här i Skien grundades på våren 1958 den första Maran Ata-församlingen (11). Den annonserade om möten i Oslo under detta namn i Aftenposten 10/1 1959:

AAGE SAMUELSEN

Pinsemenigheten Maran Ata fra Skien avholder møte i Turnhallen
søndag 11/1, kl 11 form og kl 17 eftermiddag.

TEGN UNDER MIRAKLER

Sjeler frelses

Syke helbredes -

døpes i ånden

VELKOMMEN I JESU NAVN!

Samuelsens mötesverksamhet i Oslo ledde till att det där bildades en Maran Ata-församling den 10/10 1959 (Brev 13). Denna församling hade sin grund i en liten bönegrupp inom Salemförsamlingen. Gruppen leddes av Petter Gylver (MR 11/66), vilken under de kommande åren kom att vara den drivande kraften vid grundandet av Maran Ata-församlingarna i Norge, eftersom Aage Samuelson var upptagen med evangelisationsresor i Norge och Amerika (Dahl & Rudolph: 135). Dessa turnéer i USA gjorde Samuelson under åren 1957, 1958, och 1959 (11).⁷²

5.5. Försöken att införa Maran Ata i Sverige

5.5.1. Arne Imsens försök att införa Maran Ata i Kristen Gemenskap i Stockholm.

Det var alltså en norsk variant av den amerikanska helbrägdagörelseväckelsen som Arne Imsen lärde känna genom sina kontakter med Aage Samuelson.⁷³ Ganska snart efter det att Maran Ata-församlingen i Oslo grundats, besökte nämligen Imsen denna (08). Imsens reaktioner inför det han mötte var mycket positiva. Av speciellt intresse är också den jämförelse han själv gjorde med sina erfarenheter från sin barndom och från sitt arbete i Kristen Gemenskap i Stockholm:

Aldrig har väl någon kunnat uttrycka frälsningsglädje och trosvisshet bättre än vad denna församling förmådde med sin himlastormande sång, ackompanjerad av el- och slaginstrument samt handklappning. *Hela församlingen var livligt engagerad från början till slut.* Lovprisningen var periodvis öronbedövande. Även förkunnelsen bars fram till församlingens ljudliga bifall. *Kontrasten med den miljö i vilken jag då utförde min predikantgärning, var enorm, men likheten med det jag många gånger tidigare varit med om på pingstmöten i min barndom, var slående* (Imsen 1970: 51. Min kurs.).

Imsen försökte införa denna norska typ av möten i Kristen Gemenskap i Stockholm. Detta lyckades inte i någon större utsträckning — förutom när det gällde en del sånger — eftersom Ragnar Ljungquist, församlingens föreståndare, var negativt inställd till den norska Maran Ata-

väckelsen. Enligt Imsen berodde Ljungquists inställning på de informationer om väckelsen han fick från kolleger i Norge, främst då Tor Sörli,⁷⁴ som ibland deltog i Kristen Gemenskaps mötesverksamhet (08).

Ragnar Ljungquists negativitet inför Maran Ata-väckelsen bör ha bidragit till Imsens accepterande av föreståndarskapet för gruppen i Örebro. En annan faktor, som enligt Imsen bidrog till att han ville lämna Kristen Gemenskap, var att Ragnar Ljungquist mot slutet av 1950-talet blev alltför ekumeniskt intresserad. Detta tog sig konkreta uttryck i att Ljungquist engagerade sig själv och församlingen i en allkristen ekumenisk verksamhet. Dessutom hade Ragnar Ljungquist som mål att återföreina Kristen Gemenskap med den ortodoxa Pingströrelsen, något som Imsen absolut inte kunde tänka sig. Enligt Imsen var dessa ekumeniska ansatser och återföreningssträvanden till skada för församlingen, vilken föll sönder och en bönegrupp bildades. Ur denna bönegrupp växte sedan Stockholms Fria Pingstförsamling fram, vilken 1962 kom att bilda basen för Maranataförsamlingen i Stockholm (08).

Ragnar Ljungquists intresse för en enhetlig Pingströrelse (Ljungquist: 97, 110; Dagen 19/6 51) är förmodligen *en* bidragande orsak till att han inte gillade Imsens aktivitet i Örebro. Till en början föreföll emellertid Ljungquist vara ganska positiv till Imsens predikobesök i Örebro. Ljungquist själv, samt ett antal "sångare från Kristen Gemenskap, Stockholm", besökte nämligen Kristen Gemenskap i Örebro i februari 1960 (Ett 3/60). Däremot blev Ljungquists inställning mer negativ när gruppen i Örebro började med egen offentlig verksamhet, något som naturligtvis gick stick i stäv mot Ljungquists enhetssträvanden. Ljungquists negativa inställning skärptes också av att Imsens aktivitet i Örebro medförde negativa följder för Elimförsamlingen i Örebro (08), vars föreståndare, Alvar Blomgren, var Ragnar Ljungquists gode vän (04).

5.5.2. Bergagårds försök att införa Maran Ata i Örebros Elimförsamling

Det var Aage Samuelsens möten — präglade av glädje, handklappning, sång, tungotal, profetia och bön för sjuka — som dåvarande medarbetaren i Elimförsamlingen i Örebro, Donald Bergagård, besökte under en semestervecka i Oslo 1959. Bergagård bandade dessa möten, och vid återkomsten till Örebro spelade han upp delar av bandet på ett av Elimförsamlingens möten.⁷⁵ De vittnesbörd om helbräddagörelse, som församlingsmedlemmarna fick höra, togs enligt Bergagård väl emot. Denna positiva attityd berodde i stor utsträckning på att han inte redogjorde för att bandet var från Aage Samuelsens möten (03).

Donald Bergagårds försök att införa Maran Ata i Elimförsamlingen i Örebro misslyckades emellertid. Även om vissa reservationer fanns mot handklappningen och den högljudda lovprisningen, var den främsta orsa-

ken till avståndstagandet mot den norska Maran Ata-väckelsen att den bestod av utbrytarförsamlingar med egen verksamhet. Elimförsamlingens ledning menade att det var fel av Donald Bergagård att försöka etablera kontakter med denna typ av fri verksamhet. Missnöjet med Bergagårds kontakter ledde till att han höll på att bli avstängd från församlingen efter att ha engagerat en avstängd norsk pingstpredikant i ett utpostmöte. Denne var nämligen aktiv inom Maran Ata-väckelsen och på besök i Kristen Gemenskap i Örebro (03).

Vissa kontakter fanns också mellan Donald Bergagård och Kristen Gemenskap i Örebro. Dessa kontakter var främst av privat natur i den mening att Donald Bergagård vid denna tiden ännu inte hade besökt några av denna nya församlings möten (03). En kontakt av denna privata natur var den som Donald Bergagård hade med Arne Imsen. Imsen och Bergagård träffades ibland hos Elimförsamlingens vaktmästare, Finn Pettersén. Han och hans familj hade varit med Donald Bergagård i Norge och liksom Bergagård blivit positivt inställda till Maran Ata-verksamheten. Petterséns deltog också i Kristen Gemenskaps möten (03). Detta sågs inte med blida ögon av församlingsledningen, och enligt Imsen ökade Alvar Blomgrens irritation när Imsen också började besöka Donald Bergagård i hans bostad som, liksom Petterséns, var belägen i Elimkyrkan (08).

Motståndet mot Donald Bergagårds sympatier för den norska Maran Ata-väckelsen och hans kontakter med Arne Imsen, ledde till att han under våren 1960 sade upp sin pastorstjänst i Elimförsamlingen. Under sommaren 1960 reste han "på fria kallelser som evangelist i pingströrelsen" (03). Bergagård besökte även detta år, och nu tillsammans med Erik Gunnar Eriksson (02),⁷⁶ under en semestervecka Maran Ata-möten i Norge (03).

Även Arne Imsen besökte dessa möten i Oslo, och där inbjöd han Donald Bergagård att delta i några möten som Kristen Gemenskap i Örebro skulle ha under hösten (03). Donald Bergagård accepterade denna inbjudan, vilket medförde att hans relationer med Elimförsamlingen, och också andra "ortodoxa" pingstförsamlingar, bröts. Anledningen till denna brytning var främst att Bergagård hade engagerat sig i en församling som delvis bestod av före detta medlemmar från Elimförsamlingen, vilka inte hade accepterat församlingens beslut när det gällde de tidigare relaterade striderna inom församlingen (03). Liksom Arne Imsen hade Donald Bergagård en kristen bakgrund. Han började tidigt gå i Svenska kyrkans söndagsskola på Hönö (03), där han är född den 13/12 1936 (Brev 11). Bergagård deltog också i Missionskyrkans, Frälsningsarméns och pingstförsamlingens barnverksamhet. Under hösten 1954 (Brev 11) deltog han i en fyra-veckors bibelskola i Smyrna-församlingen i Göteborg (03). Studierna vid bibelskolan ledde till att han vid årsskiftet 1954/1955 fick kallelse som evangelist till Filadelfiaförsamlingen i Fiskebäck, V. Frölunda. Härifrån flyttade han till Filadelfiaförsamlingen i Örnsköldsvik (ab), och

1958 blev Bergagård medarbetare i Elimförsamlingen i Örebro (Nytt från Elim 9/58).

5.6. Från Kristen Gemenskap till Örebro Fria Församling

Arne Imsens och Donald Bergagårds försök att införa Maran Ataväckelsen i två svenska pingstförsamlingar misslyckades alltså.⁷⁷ I stället kom den lilla Bönegruppen i Örebro att utgöra grunden för den svenska Maranatarörelsen. På grund av Imsens engagemang i gruppen bytte den namn till Kristen Gemenskap. Denna församling skulle vara öppen för alla kristna oberoende av samfundstillhörighet (08), något som visar på arvet från förnyelseväckelsen.

1960 kallades, som nämnts tidigare, Arne Imsen som föreståndare för Kristen Gemenskap i Örebro. Man fick då en föreståndare som, enligt egna uppgifter, blivit uppfostrad i ett väckelsekristet hem; som tidigt arbetat som evangelist; som lärt känna och tagit intryck av både latter rain väckelsen och förnyelseväckelsen; som hade vissa kunskaper om politisk och facklig verksamhet och svensk socialvård; som varit pastor i Kristen Gemenskap i Stockholm, en församling som dels fortsatte traditionen från förnyelseväckelsen och dels stod utanför den "ortodoxa" Pingströrelsen; och som hade träffat och påverkats av Aage Samuelson och hans verksamhet i Norge. Denna påverkan från Norge förmedlades emellertid inte enbart via Imsen, och senare via Bergagård, till Kristen Gemenskap i Örebro. Aage Samuelson hade nämligen hållit det "första Maranatomötet i Sverige ... i Örebro" 1959 inför "20 personer /från/ — främst Pingströrelsen — " (Bp 4/3 67), och i april 1960 deltog han i Kristen Gemenskaps mötesverksamhet (NA 23/4 60).

Den eventuella enhetstanke som församlingsnamnet Kristen Gemenskap innebar, försvann när Arne Imsen blev föreståndare för Kristen Gemenskap i Örebro. Församlingen bytte då namn till Örebro Fria Församling (08). Detta framgick också av en annons i Nerikes Allehanda den 24/8 1960:⁷⁸

Örebro Fria Församling
(Kristen Gemenskap)
Arne Imsen m fl talar och
sjunger i Armétemplet, Storgatan 47...

Enligt Imsen innebar denna församlingsbeteckning dels att man betonade den lokala församlingen och dels att man ställde sig utanför existerande samfundsbildningar. Namnändringen innebar emellertid inte något avståndstagande från Kristen Gemenskap i Stockholm. Men genom att betona friheten kritiserade man Kristen Gemenskaps strävan att återgå till Pingströrelsen (08). Detta avståndstagande till Pingströrelsen från Arne

Imsens sida har naturligtvis flera orsaker. En viktig orsak är antagligen de negativa reaktionerna på Imsens och Bergagårds intresse för och försök att införa den Norska Maran Ata-väckelsen dels i Elimförsamlingen i Örebro och dels i Kristen Gemenskap i Stockholm.

Den församling i Sverige i vilken den norska Maran Ata-väckelsen fick sitt första fotfäste antog märkligt nog inte "Maran Ata" som församlingsnamn. Anledningen till detta är bl a att Imsen ville slå vakt om den lokala församlingens absoluta frihet. Han ville att begreppet Maranata skulle vara ett väckelserop och inte en samfundsbeteckning (08). Imsens negativitet inför att använda Maran Ata som församlingsnamn kan också tyda på att han ville stå fri gentemot Aage Samuelsen och den norska Maran Ata-väckelsen. Detta betydde emellertid inte att Örebro Fria Församling på något sätt var negativ till den norska Maran Ata-väckelsen. Tvärtom. Inför Allhelgonahelgens möten 1960 annonserade nämligen församlingen på följande sätt:

JESUS KRISTUS ÄR DENSAMME

"Halta, blindas, sjuka, trötta, krymplingar, förlorade, bjudas alla fram till Jesu hulda famn..."

De norska väckelsepredikanterna ÅGE SAMUELSEN och LEIF KARLSEN, kända från den mäktiga väckelsen, som bryter fram i Norge, predikar det frigörande budskapet tillsammans med flera svenska bröder. Bön för sjuka och längtande. (NA 4/11 60).

Dessa svenska bröder var Oskar A. Karlsson, Verner Sällström, Axel R. Olsson, Agne Bark, Arne Imsen och Donald Bergagård (MR 1/60). I detta möte deltog också Gunnar och Margareta Eklund, vilka skulle resa som missionärer till Afrika (Imsen 1970: 53).

5.7. *Väckelsen sprids*⁷⁹

Medlemmarna i Örebro Fria Församling engagerade sig omgående i evangelisationsverksamhet. Under de månader som var kvar på året 1960 hann man med att i Närke hålla möten i minst sju andra orter förutom i Örebro (NA 7/9, 14/9, 17/9, 15/10, 22/10, 3/11). Men församlingen arrangerade detta första verksamhetsår också möten i Kristinehamn i Värmland (MR 1/61).

Åtminstone på vissa av dessa orter var inte mötesarrangemangen sporadiska företeelser. Annonser om möten i Kumla var införda i Nerikes Allehanda den 24/9, 1/10, 13/10, 4/11, 12/11, 19/11, 3/12, 17/12 och 24/12 1960; i Tybble den 15/10, 29/10 och 3/12 1960; och i Kilsmo den 29/10, 23/11 och 24/12 1960.

Ur ovan nämnda annonser i Nerikes Allehanda kan också utläsas vilka

personer som var centralgestalter i arbetet med att sprida väckelsen under församlingens första verksamhetstid. Dessa var Arne Imsen, Axel R. Olsson, Donald Bergagård, Oskar A. Karlsson, Gunnar och Margareta Eklund, Verner Sällström och Tage Nilsson.

Den evangelisationsverksamhet som Örebro Fria Församling bedrev i Närke 1960 fortsatte även 1961. Aktiviteten i Kumla ledde till att där bildades en grupp (MR 2/61). Men detta år påbörjades en alltmer geografiskt vidsträckt evangelisationsverksamhet. Medlemmar från församlingen evangeliserade bl a i Göteborg, Jönköping och Norrköping (MR 9/61, 2/61), men också i Ångermanland, där Örnsköldsvik och Byviken besöktes (MR 9/61, 5/61). Mera geografiskt nära orter besöktes också. I Västergötland hölls möten förutom i Göteborg också i Trollhättan, Stenstorp och Falköping (MR 9/61, 1/61). I den sistnämnda orten besöktes Sionförsamlingen (MR 1/61), vars evangelist var Agne Bark. Innan sitt arbete i Sionförsamlingen hade Agne Bark under 1958 arbetat som evangelist i Hägersten, vilken var en utpost till Filadelfiaförsamlingen i Stockholm. Under denna tid besökte han ibland Kristen Gemenskaps möten i Stockholm, där han träffade Arne Imsen. När sedan Arne Imsen började engagera sig i Kristen Gemenskap i Örebro, inbjöds Sionförsamlingen till dess möten, vilket ledde till ett ömsesidigt besökande (06).

Evangelisationsverksamheten både i Jönköping och i Norrköping resulterade i bildandet av nya fria församlingar. I Jönköping evangeliserade inte bara Örebro Fria Församling utan också Sionförsamlingen från Falköping (06).

Dessa båda församlingar samarbetade i Jönköping, där det fanns en bönegrupp om ca 10-15 personer, som kom från flera samfund och som träffades på fredagar och därför kallades för Fredagsgruppen. Genom Örebro Fria Församlings och Sionförsamlingens gemensamma evangelisationsarbete kom denna bönegrupp att utvecklas till Jönköpings Fria Församling, vars föreståndare blev Donald Bergagård (03). Denna församling hade sin första dopförrättning den 11/11 1961 (MR 11-12/61).

I Norrköping fick evangelisationsverksamheten som resultat att en grupp om 28 personer lämnade pingstförsamlingen Sion. Under hösten 1961 hade man egen mötesverksamhet (Ex 4/12 61), och den 5/12 1961 annonserade man i NT-ÖD för första gången under beteckningen Norrköpings Fria Församling. Denna församlings föreståndare blev Agne Bark (Ex 4/12 61).

Även Agne Bark hade, i likhet med Arne Imsen, tidigt kommit i kontakt med den fria församlingsverksamheten. 1954 tillhörde Bark Elimförsamlingen i Hallstahammar. Till denna församling kom Sven Johansson, som hade varit aktiv under förnyelseväckelsen och som var avstängd från den "ortodoxa" Pingströrelsen. Agne Bark flyttade sedan till Linköping. Under de år då han bodde i Linköping, 1955-1957, deltog han också i bibelskolan i Stockholm. 1958 blev han föreståndare för Filadelfiaförsam-

lingens utpost i Hägersten. Här slutade han i september samma år och hamnade i Väderstad utanför Mjölby, där det fanns en liten fri grupp, Fria Bönegruppen (Ett 4/59), i vars verksamhet Sven Johansson ofta deltog. Som tidigare nämnts blev Agne Bark 1959 evangelist i den fria Sionförsamlingen i Falköping. Genom samarbetet med Örebro Fria Församling kom Agne Bark alltmer att engagera sig i verksamheten i Norrköping, där han alltså blev föreståndare 1961 (06).

5.8. *"Den fria församlingsverksamheten" gör sig känd*

Genom ett aktivt mobiliseringsarbete hade alltså den nya religiösa rörelsen grundat minst 3 församlingar vid slutet av 1961. Det var först nu som pressen började intressera sig för den nya rörelsen, ett intresse som kom att följa rörelsen genom åren. Den kallades fortfarande inte för Maranata, utan den gick under benämningen "den fria församlingsverksamheten" (Ex 6/11 61). Anledningen till pressens intresse var den ovan nämnda dopförrättningen i Jönköping. Inför denna visade det sig omöjligt för Jönköpings Fria Församling att få tillgång till någon samfundslokal i Jönköping (03). Man lyckas emellertid få hyra varmbadhuset, i vilket sex personer döptes under ledning av Donald Bergagård och Enock Carlsson (SA 13/11 61). Signaturen PeWe tog i sin refererande artikel från dopmötet starkt avstånd från det som skedde: "Det hela antog sådana former att det är med stor tveksamhet man vill kalla det ett möte med religiöst syfte", och vidare "De former som lördagskvällens huvudtalare använde vid sin predikan hade sannerligen inget gemensamt med ens vanligt anständigt uppförande under en gudstjänst". Vad som åsyftades var bl a "krumsprång, meterhöga à la rocksångare", applåder för Gud och orkestrens sammansättning, vilken "bättre /hade/ passat i ett rumbakapell än i ett kristet sammanhang" (SA 14/11 61).

I dessa tidiga artiklar om den fria församlingsverksamheten uttalade sig också dess ledare om orsakerna till att de hade börjat denna verksamhet. Arne Imsen och Donald Bergagård kritiserade den 6/11 1961 i en intervju i Expressen de kristna samfunden för att vara toppstyrda, för att kväva den personliga friheten, för att missbruka anförtrödda medel, för förstelning och formalism på bekostnad av väckelse och för att syndabegreppen hade liberaliserats. Församlingarna tillät nämligen dans i egna lokaler och att medlemmarna gick på bio, teater och dessutom rökte. Själva ville de istället "väcka en väckelse som somnat".

I en intervju i Smålands Allehanda den 11/11 1961 riktade sig kritiken mera direkt mot Pingströrelsen. Här kritiserades "partiväldet... inom Pingströrelsen" där ingen församling vågade göra något utan att fråga vad "Stockholm tycker och tänker". Vidare ansågs mötesverksamheten inom Pingströrelsen inte vara något annat än underhållning och teater, efter-

som allt "punkt för punkt" var bestämt i förväg. Kritiken mot Pingströrelsen framfördes än kraftigare av Imsen och Bergagård i Expressen den 6/12

Vi önskar faktiskt en batalj med blanka vapen mot pastor Lewi Pethrus och hans anhängare. Vi är trötta på all falskhet och förljugenhet som fn genomsyrar Pingströrelsen. Det finns inget kvar av de ursprungliga idéerna. Med fortsatt förpuppning och självbeundran äventyras Pingströrelsens existens. Vi vill genom vår rörelse visa att det alltså finns kristna som tror på ordets suveräna makt.

Det som Imsen och Bergagård främst riktade sig mot i denna artikel var dels det sätt som medel samlats in på till Dagen och IBRA och dels mot "partipolitiskt inflytande".

Genom dessa intervjuer kom den fria församlingsverksamhetens syn på de svenska samfundens och i synnerhet Pingströrelsens verksamhet och religiösa status till allmänhetens kännedom. Kritiken mot Pingströrelsen framfördes också i den nya rörelsens gemensamma organ, Midnattsropet, vars första nummer utkom i november 1960. Eftersom Maranatas budskap skall presenteras närmare i ett senare avsnitt, skall här bara påpekas att redan i de första numren av Midnattsropet fick denna nya rörelses anhängare del av kritiken. I nummer 1/1960 liknades de flesta församlingar vid "Underhållningsklubbar" och de kommer, på grund av sitt förvärldsligande, att bli "avläggare av den stora Babylonskökan" — en utveckling som gäller både för de fria samfunden och för statskyrkorna. I Midnattsropet 4/1961 riktade Imsen också kritik mot Pingströrelsens ökade ekumeniska intresse. Speciellt oförståeligt menade han samarbetet mellan "andedöpta vittnen och kyrkans statsanställda teologer" vara.

Dessa offentligt framförda negativa synpunkter på främst Pingströrelsen, bidrog naturligtvis ytterligare till att skapa en situation av "oförsonlig konflikt" (Wilson, J: 14). Detta är inte minst märkbart när man beaktar hur man från Pingströrelsen reagerade och försökte socialt kontrollera effekterna av denna nya rörelses verksamhet.

Någon offentlig reaktion förekom inte förrän i november 1961. I en ledare i tidningen Dagen bemötte Lewi Pethrus den 9/11 den kritik som Arne Imsen och Donald Bergagård förde fram i Expressen den 6/11. Enligt Lewi Pethrus är de "missnöjdas" kritik av Pingströrelsen osann. De missnöjda vilseledde människor och skadade Guds verk. Den nya rörelsens anhängare framställdes som misslyckade splittrare. Lewi Pethrus försökte alltså dels förringa den nya rörelsens betydelse och dels framställa den som ett hot mot Guds verk. Avsikten med detta måste ha varit att få pingstvännen att ta avstånd från den nya rörelsen. Ett annat sätt var att pingstvännen varnade för att delta i den nya rörelsens möten. Om de ändå gick, skulle de uteslutas ur sin församling (Ex 6/12 61).

Pressens intresse för den fria församlingsverksamheten ökade starkt

1962. Detta berodde inte minst på den uppmärksamhet som Richard Hansens besök i Jönköpings respektive Örebro Fria Församling rönt. Förutom sin helbrägdaggörande förmåga blev Hansen välkänd dels genom en helt ny form av stigmatisering — ett vitt kors i pannan — och dels genom att nardusolja trängde fram på hans händer (Ex 1/2 62).⁸⁰ Dessa mirakler blev omskrivna i pressen, och en hel del falsarier i samband med denna typ av företeelser diskuterades (aa 3/2 62). Hansen intervjuades också av TV:s Aktuellt. I samband med denna intervju förekom också ett inslag där en illusionist demonstrerade hur man kunde få olja att tränga ut på händerna och hur man genom kemiska medel kunde få fram märken på huden. En läkare intervjuades också och redogjorde för hur hypnos och hysteri kunde frambringa märken på huden (aa, od; ok).

Även samfundspressen började intressera sig för den fria församlingsverksamheten. I en artikel den 16/3 1962 frågade Svensk Veckotidning: "Skall Pingströrelsen förödas av splittring?" Enligt denna artikel hade Örebro Fria Församling ca 150 medlemmar, och församlingarna i Jönköping och i Norrköping hade ca 100 medlemmar vardera. Svensk Veckotidning tog också upp den kritik som "den nya rörelsen" riktade mot Pingströrelsen:

Man vänder sig främst emot "förkyrkligandet"... kommersialiserandet (bank, tidning), enhetssträvanden, ungdomsverksamhet, "Stockholmsväldet", tjänstemannavälde inom yttre missionen, politiska engagemang (KSA) m m.

Lewi Pethrus reagerade på denna artikel i Dagen. I en ledare försökte han förminska betydelsen av den nya rörelsens verksamhet. Han betonade bl a den starka sammanhållning som fanns inom Pingströrelsen och påtalade också att utbrytningen hade en ganska ringa omfattning. Den främsta orsaken till splittringen såg Pethrus i vissa personers osolidariska hållning gentemot Dagen, och han påpekade:

Det märkliga är att det just är på sådana platser de förekommande splittringarna uppstått (Dagen 28/3 62).

Även om Pethrus menade att utbrytningen inte var så omfattande, så var dess evangelisationsverksamhet under 1962 ganska intensiv. Under påsken höll Örebro Fria Församling möten i Stockholm (MR 5/62). I dessa möten, som hölls på revyteatern China, deltog Richard Hansen (DN 21/4 62). Jönköpingsförsamlingen var också aktiv med evangelisation. Man höll möten i Nässjö, Vaggeryd, Värnamo och Växjö. Gruppen i Nässjö besökte i sin tur Eksjö, Bodafors och Vetlanda (MR 4/62; 10-11/62; 1/63). Norrköpings Fria Församling höll möten i Motala, och i Västergötland etablerades två nya fria församlingar dels i Göteborg (MR 7-8/62) och dels i Borås (BT 18/8 62). Tälmmöten hölls detta år i Falköping och på Hönö. För övrigt hölls möten i Bjästa, Örnsköldsvik och i Kärrsjö (MR 4/62,

9/62) men också i Malmö, där det fanns "en liten grupp 'Maranatavänner'", och i Helsingborg (MR 10-11/62).

Den fria församlingsverksamheten gick alltså till strid främst mot Pingströrelsen. Men redan 1961 uppstod schismer inom Örebro Fria Församling. Dessa ledde till att församlingens styrelse lämnade församlingen den 7/8 detta år (KvP 6/10 62) och bildade en ny församling "Fria Församlingen" (Imsen 1970: 75), som annonserade om möten för första gången i Nerikes Allehanda den 9/8 1961.⁸¹

Enligt Imsen berodde denna splittring på att en ung kvinna inte böjde sig för äldstebrödernas krav på att hon skulle bära hatt när hon deltog i församlingsskötens verksamhet. Att hon inte bar hatt och dessutom var kortklippt, ansåg äldstebröderna enligt Imsen vara tecken på förvärldsligande av församlingslivet (Imsen 1970: 83-86). Knut Ringstad, som var en av äldstebröderna och församlingens kassör, menade istället att konflikten hade sitt ursprung i den förändring av församlingens verksamhet som inträffade efter det att Imsen fått kontakt med och påverkats av den norska Maran Ata-rörelsen (KvP 6/10 62), vilket också Imsen påtalat (08). Dessa nyheter ansåg vissa inom församlingen vara oförenliga med en kristen verksamhet (KvP 6/10 62). Enligt Knut Ringstad gjordes det försök att tala Imsen tillrätta men

han vidhöll att så här skulle det vara med handklappningar och höga gutta-perka hopp på estraden (aa; jfr Imsen 1970: 83, 86).

En ytterligare konfliktorsak var enligt Knut Ringstad, att Imsen vid hemkomsten till Örebro Fria Församling efter möten på andra orter inte hade med sig "några verifikationer från folk på platsen om hur mycket pengar som skänkts i kollekten". Äldstebröderna ställde då ett ultimatum. Antingen skulle förändringar ske, eller så skulle de lämna församlingen.

Men Imsen vägrade ändra på någonting. Och den 7 augusti förra året lämnade hela styrelsen sina uppdrag och gick ur församlingen (KvP 6/10 62).

5.9. "Den fria församlingsverksamheten" blir Maranata

Trots att den norska Maran Ata-väckelsen var en stark inspirationskälla för den fria församlingsverksamheten, övertog svenskarna inte denna beteckning. Istället ville man betona den lokala församlingens totala frihet gentemot alla former av överordnat styre. Därför kallades också församlingarna för t ex Jönköpings Fria Församling.

I april 1962 (JP 27/4 62) annonserade emellertid Jönköpings Fria Församling under beteckningen Maranata. Maranata användes som huvud i annonsen, vilken var undertecknad Jönköpings Fria Församling.⁸² Församlingen bytte alltså inte namn, utan i ett församlingmöte hade man enats om

att i fortsättningen verka guds verk under namnet Maranata. Ordet är sammansatt av det arameiska utropet: Maranata, som betyder: Herren kommer — Du vår Herre kom. Det blir således inte bara ett namn, utan förmedlar samtidigt ett budskap om att Jesus kommer igen (MR 7-8/62).⁸³

Införandet av ordet Maranata som en beteckning på den fria församlingsverksamheten hade föregåtts av en konflikt inom rörelsen. Donald Bergagård önskade nämligen kalla *församlingen* i Jönköping för Maranata i stället för Jönköpings Fria Församling. Detta motsatte sig Arne Imsen, eftersom han menade att detta skulle leda till att ett nytt samfund bildades (03; 08). Vidare ansåg han att församlingens *lokala* förankring kom i skymundan, om församlingarna började kalla sig för Maranata (08). Tydligt kompromissade Donald Bergagård med Arne Imsen, eftersom Jönköpings Fria Församling inte bytte namn till Maranata. Maranata användes i stället som ett budskap om Jesu återkomst, och mötesannonserna undertecknades med t ex Jönköpings Fria Församling (JP 27/4 62) eller Göteborgs Fria Församling (BT 4/8 62). Detta synsätt på ordet Maranata som ett verksamhetsnamn, accepterades också av Örebro Fria Församling, vilket framgår av en annons i Midnattsropet 6/62 där församlingen under rubriken Maranata inbjuder till "några veckors samling kring Ordet, bönen och utrustningen".

I och med att man på våren 1962 införde ordet Maranata som en beteckning på den fria församlingsverksamheten, började man kalla sina möten för Maranatamöten och sina församlingar för Maranataförsamlingar. I Midnattsropet 10-11/62 heter det t ex "Lördagen den 22 sept. hölls det första Maranatamötet i Växjö" och också "Maranataförsamlingen i Jönköping har i sommar haft tre veckors tältmöten". I Midnattsropet nummer 7-8/62 och i nummer 9/62 publicerades fotografier på 20 st "Maranatavitnen".

5.10. Det fortsatta skeendet inom Maranata till och med årskiftet 1962/1963

Under hösten 1962 rönt Maranata ny uppmärksamhet i pressen. Bland annat uppmärksammade Dagens Nyheter Maranatas möteskampanj i Stockholm med final i Blå Hallen i Stadshuset (DN 10/9 62). Mötesverksamheten i Stockholm ledde ganska snabbt till att där bildades en församling:

Söndagen den 26 augusti hölls Maranata-församlingens första dopförrättning då tio Guds barn döptes till Kristus (MR 9/62).

Församlingen i Stockholm intog tidigt en betydande roll inom Maranatarörelsen. Redan under sitt första verksamhetsår — i december 1962 — hade församlingen en bibelstudievecka med ett 30-tal deltagare (MR 1/63).

I ovan nämnda reportage i Dagens Nyheter omtalades också att maranatavännerna "tror på helbrägdagörelse genom tro". Det var detta tema som blev föremål för pressens skrivelser om Maranatarörelsen vid månads-skiftet augusti/september 1962. Anledningen till pressens uppmärksamhet var att Leif Carlsen från Skien, en av de ledande i den norska Maran Ata-rörelsen (KvP 1/10 62), under en mötesserie i "Maranata i Jönköping" enligt Aftonbladet påstod att

Kräften är en demon från helvetets djupaste djup. En satans varelse som tar plats i människan (AB 27/9 62).

Vidare hävdade Carlsen, att läkarna inte behövdes, eftersom de inte hade förstått sjukdomens orsaker.⁸⁴ Botemedlet mot cancer var i stället "en handpåläggning i Jesu namn", vilket skulle fördriva demonen (aa).⁸⁵ Donald Bergagård och Leif Carlsen höll också möten i Malmö,⁸⁶ vilka uppmärksammades av pressen. Rubriker som "Seanser mot cancer", "Demonutdrivare i Ungdomens hus", "Medeltida mörker" stod att läsa i Sydsvenska Dagbladet. Liksom Aftonbladet (se not 85) raljerade Sydsvenska Dagbladet med helbrägdagörelseverksamheten:

Demonutdrivarna på söndagens två möten i Malmö var broder Leif Carlsen, 44 år från Skien i Norge och broder Donald Bergagård, 27 år, från Jönköping. Den förre förefaller ha kräftsjukdomar som specialitet, medan den andre i första hand tycks ha slagit sig på diskbräck. De snålar emellertid inte med sina undergörande krafter utan hinner även med att bota diverse andra sjukdomar i hastigheten (SDS 1/10 62).

Helbrägdagörelsemötena i Malmö fick Kvällspostens Uno Hedin att reflektera över "var egentligen gränserna för vår svenska religionsfrihet går", och han hävde att Maranatarörelsens pastorer "arbetar i religionsfrihetens utmarker" (KvP 1/10 62). I Kvällsposten den 2/10 1962 tvivlade Hedin på att

dessa pastorer — som har normal svensk utbildning — tror på allt vad de säger i dessa läkekonstrådor (KvP 2/10 62).

Uno Hedins slutsats om rörelsen var att

Maranata måste vara den osundaste spekulationen i religiös hysteri på mycket lång tid i Sverige (aa).⁸⁷

Pressens inställning till Maranata var alltså klar redan på ett tidigt stadium i rörelsens historia. Främst på grund av sin offentliga helbrägdagörelseverksamhet stämplades rörelsen som osund, löjlig och dessutom farlig för sjuka människor.

Nästa ämne för pressens skrivelser om Maranata gällde hur rörelsens kollektor användes och förvaltades (KvP, AB 2/10 62). I pressen framträdde kassörer från maranataförsamlingarna i Örebro och Stockholm och hävdade att det förekom oegentligheter vid redovisandet av insamlade medel

(KvP 6/10 62, 5/1 63; Imsen 1970: 91-94).

Dessa tidningsskriverier ledde till att skattemyndigheterna i Stockholms län och i Örebro län beslutade sig för att kontrollera dels bokföringen hos Örebro Fria Församling och dels Arne Imsens taxering (AB 27/3 63). Revisionerna verkställdes, men ledde enligt Imsen inte till några åtgärder (Imsen 1970: 115f).

I pressen misstänkliggjorde man alltså Maranata inte bara utifrån rörelsens helbrägdagörelseverksamhet, utan man menade också att rörelsens ledare profiterade på medlemmarna. I samband med dessa skriverier om Maranatas kollekter, omtalades också att Arne Imsen var stockholmsförsamlingens ledare. Enligt Kvällsposten valdes han inte till denna post. Församlingen hade i stället tänkt kalla Erik Gunnar Eriksson till föreståndare (KvP 5/1 63). Eriksson hade varit med och startat verksamheten i Stockholm och var den som i initialskedet ledde arbetet (02) tillsammans med Henning Thulin (Ex 11/1 81).⁸⁸ Imsen hävde att han fått en skriftlig kallelse som föreståndare för stockholmsförsamlingen.⁸⁹ (08) Imsens efterträdare i Örebro var Alf Pettersson, som närmast kom från Filadelfiaförsamlingen i Trollhättan (MR 4-5/63).

5.11. *Maranatas budskap*

Ovan har det visats att Maranata ganska intensivt aktiverade sig i evangeliserande arbete. Vid utgången av 1962 hade rörelsen sex församlingar i landet. Dessutom betraktades Maranata som en splittringsrörelse i förhållande till Pingströrelsen. Det kan därför vara av intresse att närmare relatera det budskap som Maranata presenterade för att vinna anhängare.⁹⁰

5.11.1. *Maranatas läromässiga grundsyn*

Vi har inga nya sanningar. Det är inte vi, som har dem, utan det är pingströrelsens ledare, som har kompletterat bibelns lära med *nya* sanningar. Vi är innerligt glada för de *gamla* sanningarna ty dessa räcker så väl... (Imsen 1962: 23)

Av ovanstående citat framgår det att Maranata tog avstånd från utvecklingen inom den svenska Pingströrelsen. Detta avståndstagande framfördes ännu tydligare av Henning Thulin, när han i Midnattsropet anmälde Imsens bok "Har Lewi Pethrus rätt?" Thulin hävdade nämligen att

Både präster, biskopar, frikyrkopredikanter och pingstpastorer är idag blinda väktare och stumma hundar, som leder hjorden vilse och ej skäller på ulven och andra vilda djur som vilja riva hjorden (MR 12/62).

Vidare menade Thulin att det är "dessa blinda ledare och fariseiska

namnfrälsta'', som är det ''största hindret för en väckelse i vårt land idag'' (aa).

Det är bland annat utifrån ovanstående som det kan hävdas att Maranata bör förstås som en i förhållande till Pingströrelsen schismatisk sektrörelse, vilket också följande citat visar:

Under mina studier av pingströrelsen har jag funnit en enligt min mening tragisk utveckling av pingströrelsen och dess målsättning. Det är en enkel sak, att med belägg från Pethrus' egna skrifter bevisa att Pethrus *ändrat målsättning under åren*. Den *himmelska synen* har fått vika för en *jordisk, samhällsmoralisk syn*. Det är icke längre himmelrikets politik det gäller utan samhällets förändring genom kristen politik och moral (aa: 3 Förord av Henning Thulin).

Och på sidan 4 f av förordet i samma arbete (Har Lewi Pethrus rätt) heter det

För den som uppmärksamtläser broder Imsens föredrag, är det lätt att inse, att maranata-väckelsen, som så intensivt väntar Jesu tillkommelse, är den andliga arvtagaren till det evangelium, som Lewi Pethrus predikade på 20-talet mot politik och världsväsende.

Maranata menade sig alltså inte presentera någon ny lära. Tvärtom ansåg man sig vara den sanna pingstväckelsen.

5.11.2. Församlingen

När det gäller synen på församlingen och dess aktivitet, tog Maranata redan från början avstånd från utvecklingen inom Pingströrelsen. Detta gjordes bl a genom att i det första numret av Midnattsropet införa ett kort avsnitt av Lewi Pethrus' bok Hänryckningens tid från 1954, och i detta avsnitt skrev Pethrus bl a:

En kristen församling som aldrig har någon fara för svärmeri, den är icke tillräckligt varm. Den har för låg andlig temperatur. Det står i Skriften att vi skall vara brinnande i anden (MR 1/60).

Att de flesta församlingar i Sverige skulle vara andligt svala var en självklarhet för Maranata. I detta första nummer av MR fanns nämligen också följande karakteristik av församlingslivet i Sverige

Många församlingar liknar mera underhållningsklubbar än bönehus. Andra har för länge sedan övergivit de gamla stigarna och slagit in på vägar, som ofelbart leder till församlingslivets förvärldsligande (MR 1/60. Citatet ingår i programförklaringen för MR).

Detta förvärldsligande ledde till att församlingarna förvandlades ''till en avläggare av den stora Babylonskökan'' (aa).

Men det är inte enbart de fria samfunden som har förfallit enligt Maranata. Detta förfall har också drabbat statskyrkorna. För att framhäva sitt avståndstagande gentemot dessa hade Maranata i sitt första nummer av Midnattsropet tagit med en bit av ett tal som T. B. Barratt höll 1918. I ingressen till artikeln menade redaktionen för Midnattsropet att dessa sanningar var lika aktuella idag (1960) som när Barratt framförde dem 1918.

Hon var "drucken av de heligas blod och av Jesu vittnens blod" då Johanne såg henne och han förundrade sig storligen. Hon satt på vilddjurets rygg "klädd i purpur och scharlakan och glänste av guld och ädla stenar och pärlor", men i sin hand hade hon "en gyllene kalk full av styggelser och av hennes otukts orenlighet". *Det är den avfälliga församlingen*, som har friat till världens gunst och auktoritet för att kunna behålla sin maktställning i världen. Den låter sig bindas av världsliga myndigheter och ledas av världslig makt. Den underordnar sig orättfärdiga och köttsliga bestämmelser för att kunna upprätthålla sin maktställning.

Var och en kan förstå att här avses kyrkostaten och statskyrkorna, men icke bara den — här avses alla kristna samfund och institutioner, som har kommit i beroendeställning till den politiska eller ekonomiska makten eller annat inflytande som är världsligt till sin art och utestänger, om än i ringa grad, den andliga kraften och Jesu evangeliums fulla värde (MR 1/60).

De församlingar som blivit förvärldsligade och ljumma saknade existensberättigande. Vad som krävdes var omedelbar bättring och omvändelse (MR 1/60).

Församlingen skulle vara en gemenskap som sjöd av andligt liv. Den skulle också vara fri från band med stat och världslig ordning över huvud taget. Församlingen sågs som "Jesu Kristi brud" som plötsligt skulle "evakuera från jorden för att träda fram för Gud på Sions höjder". Men den församling som Jesus på detta sätt hemförde, måste vara en "jungfrueligt ren och obesmittad brud". Församlingarna skulle vidare vara "*bibliska församlingar*, som Guds folk kunde sluta sig till" (aa). Vidare ansågs inte Jesus bry sig om medlemsmatriklar eller "medlemskort, som är utfärdat av någon kyrka" (aa) — en organisatorisk princip som Maranata har tagit fasta på.

Artikeln i Midnattsropet var betitlad "Församlingar vi ej böra tillhöra", och dessa karakteriserades av att de 1) hade icke-troende medlemmar; 2) hade barndop; 3) hade en obiblisk organisation, t ex påveedöme, generalkonferenser etc, som har auktoritet över lokalförsamlingen; 4) utestängde den heliga Ande; 5) utnyttjade världsliga medel för att utbreda Guds verk; 6) var öppna för det moderna livet; 7) hade en vacklande förkunnelse, t ex om dopet, d v s accepterade både barn- och vuxendop (MR 2/60).

I ett följande nummer av Midnattsropet (MR 1/61) fanns en fortsättning på denna artikel av Barratt. I denna menade han att alla kristna skulle "tillhöra en lokal församling", som skulle leva enligt "den bibliska

mönsterbilden''. Detta innebar att man enbart hade troendedop, och brödsbrytelse. Vidare att man såg till att församlingen fick de styresmän den behövde. Den drivande kraften i en riktigt kristen församling var den helige Ande och likaså var kärleken av största vikt, bl a som sammanhållande band. Församlingen skulle ombesörja medlemmarnas både andliga och materiella behov. Den tog också hand om barnen t ex genom söndagsskola. En viktig princip för församlingen var att den ''tror på allt Guds ord''. Den skulle också tro på att Jesus är en gudom och på jungfrufödseln. Vidare måste man tro på att Jesus var utan synd och ''att hans död var försonande''. Viktiga trossatser var också att Jesus ''for till himmelen'', där han är ''vår förespråkare'' och att han ''kommer tillbaka för att hämta oss''. En sann kristen församling skulle vidare först ombesörja evangeliets spridande bland sina egna innan den började missionera, och dessutom var ''en rätt kristen församling... vakande och väntar ständigt Kristi kommande''.

Tillsammans skulle Barratts två bestämmningar av hur en sann församling skulle se ut ge följande:

- 1) den skall bestå av troende;
- 2) den skall ha troendedop;
- 3) den skall organiseras och verka efter bibliskt mönster;
- 4) den helige Ande skall få verka fritt;
- 5) den skall vara ren från världslighet och modernism;
- 6) dess bibelsyn skall vara fundamentalistisk;
- 7) den skall följa missionsbefallningen;
- 8) den skall vänta Kristi snara återkomst.

Men begreppet församling har två betydelser hos Maranata, dels en yttre betydelse och dels en inre. Till det yttre ansågs den vara lik vilken förening som helst med stadgar och förordningar. Men till det inre ''är det en helig institution'' om dess medlemmar är heliga, något som speciellt gällde församlingsledarna (MR 4/61).

5.11.3. *Självsynen*

Ett av analysperspektiven var att Maranata ser sig som den sanna pingstväckelsen. I rörelsens begynnelse såg den sin uppgift i att

i Jesu namn gå till attack mot andlig försoffning, ljumhet, tvivel och vanmakt, som i så hög grad slagit väckelserörelserna i vårt land i fruktansvärda bojor (MR 1/60. Citatet ingår i programförklaringen för tidningen Midnattsropet),

och Maranata ville väcka de troende, eftersom Jesus snart skulle komma tillbaka (aa). Medlen för denna väckelse menade man sig ha i ''det gamla evangeliet'', som man emellertid ansåg vara igenslammat (aa).

5.11.4. *Världssynen*

Den tid vi lever i ansåg man vara hård och materialistisk (MR 2/60). Mänskligheten var "sjuk och skräckslagen", och samtida händelser varslade om att "vi står inför tidsålderns avslutning". "Syndens mått är rågat" och domen var nära förestående, beroende på att människorna inte brydde sig om Gud och hans ord (MR 1/61).

Vidare kan denna nya väckelserörelses världsbild sägas vara tredelad. Dels har vi den värld vi lever i och dessutom finns både himmel och helvete (MR 2/61). Helvetet sågs som en verklig plats med en sjö "som brinner av eld och svavel". Där var också en evig plåga "där masken aldrig dör och där elden icke utsläcks". Helvetet var vidare en avgrund där det rådde totalt mörker och evigt fördärv. Hit kom alla som inte gav sitt hjärta åt Jesus (MR 2/60).

5.11.5. *Synen på hem och familj*

Maranatas intresse för familjen och dess situation i samhället fanns med från rörelsens allra första år. I Midnattsropet talades det om den stigande skilsmäsofrekvensen som ledde till att hem upplöstes och att barnen förvildades. Hemmet sågs som "samhällets innersta kärna", och då denna kärna sprack, kunde inte samhället hållas ihop. Den nya rörelsen värnade om kärnfamiljen och menade dessutom, att det ur deras synpunkt onda i samhället berodde på dennas upplösning (MR 2/61).

5.11.6. *Enhet mellan kristna*

Utifrån den församlingssyn som Maranata anslöt sig till, och som tidigare har presenterats, är det naturligt att rörelsen var kraftig motståndare till ekumeniska strävanden. 1961 uttalade sig Arne Imsen i enhetsfrågan i Midnattsropet. Här fördömde han predikanter som försökte "hålla ihop djupt och varaktigt söndrade kristna, vars enhet strängt taget begränsar sig till den gemensamma partibeteckningen" (MR 4/61). Vad han istället ville ha var en enhet som var grundad på Anden. Därför kunde — där Anden förtrycktes — en splittring ha himmelskt ursprung. Men en enhet kunde också vara

från helvetet om enheten förutsätter att de kristna överger eller avstår ifrån att förkunna och praktisera bibliska sanningar såsom exempelvis pånyttfödelse, dop i vatten och helig Ande med tungotal såsom tecken, Andens nådegåvor, helbrägdagörelse genom tron och sann församlingsgemenskap, åstadkommes en religiös allians, som är helt utanför Bibelns ramar (aa).

Det är tydligen förekommande alliansmöten som Imsen här ansåg sig göra

upp med, vilka han menade vara ett "oerhört fattigdomsbevis" (aa).

Han menade vidare att om enheten grundades i Anden, så behövdes inga omfattande

organisatoriska eller liturgiska arrangemang för att sådana själar, som genom pånyttfödelse och andedop är införlivade med moderkyrkan, det nya Jerusalem, hon som kommer ner ovanifrån, skall uppleva brödragemenskapens underbara rikedom, ty de *är* förenade med osynliga band och jublar tillsammans för den Guds nåd och härlighet de ständigt får röna (aa).

Imsen var således motståndare till aktuella enhetssträvanden. I stället menade han att

det är avsevärt bättre att uppleva andens enhet utanför lägret i en mindre krets av andesmorda kristna, än att kunna återropa nominellt medlemsskap med ett blandat religiöst kollektiv (aa).

Speciellt riktade sig kritiken mot Pingströrelsen som sades ha genomgått

en nästan otrolig förskjutning från fri väckelserörelse med andesmorda vittnen och församlingar till stereotyp församlingsinstitution med ett dominerande predikantvälde, där den enskilde alltför ofta är bunden på händer och fötter av ett partimedvetet kollektiv (aa).

Vad Arne Imsen inte heller kunde förstå var hur det var möjligt att "andedöpta vittnen och kyrkans statsanställda teologer" kunde samarbeta (aa). För att ytterligare understryka förändringen inom Pingströrelsen vad gäller enhetsfrågan, så har Midnattsropet från Evangelii Härold Nr 8 1927 tagit en artikel som heter "Allians eller andlig enhet", och som var författad av Lewi Pethrus. I denna hävde Pethrus att uppriktiga kristna inte kunde ha samarbete med medlemmar från samfund där

Bibelns auktoritet och kristendomens grundsanningar äro föremål för kritik och misstro (aa).

Inte heller kunde man enligt Pethrus samarbeta med individer som försvarade det ekumeniska mötet, eftersom "man vet, vart katolicism och formkristendom leder" (aa). Lewi Pethrus avslutade sin artikel från 1927 med följande ord, vilka kan sägas vara den ståndpunkt som den nya väckelsen intog 1961:

Vi tro att en levande kristen, som icke kompromissar med otro och skökoväsen i längden kan uträtta mera för Guds verk, även om skaran är liten och på alla sidor trängd, än alliansväsendets beundrare någonsin kunna. Vi tro på den andliga enhet, som Bibeln omtalar, men icke på den moderna religiösa allians, där så gott som allting erkännes, bara det går under det kristna namnet (aa).

5.11.7. *Individen*

Eftersom det är den enskilda individens eviga salighet som är målet för en religiös rörelse som Maranata, och då det också är enskilda individer som utgör elementen i en församlingsstruktur, bör en undersökning av Maranatas lära inrikta sig på att presentera rörelsens syn på den enskilda individen.

Vad som kan vara av sociologiskt intresse är frågor som: Hur ser man på individen i dennes relation till a/ församlingen; b/ det omgivande samhället; och c/ hur ser man på individens frälsning?

a/ Individens förhållande till församlingen

Tidigare har visats att Maranata i början av sin verksamhet beskrev församlingen som Kristi brud. Varje enskild sann kristen betecknades som "en brudesjäl", som med "livsnödvändighet" måste "leva och verka som om varje dag vore den sista" (MR 1/60).

Den sant kristne individen skulle tillhöra en biblisk lokalförsamling för att kunna bevaras i sin tro (MR 2/60, 1/61).

b/ Individens förhållande till samhället

Den enskilda individens förhållande till de två storheterna församling och samhälle har naturligtvis ett samband med varandra. I det första numret av Midnattsropet kan man skymta en rekommendation om att den enskilde individen bör ta avstånd från världen:

Varje kristen som i sitt hjärta ger rum för världen och dess väsende, lever i andlig otukt (MR 1/60).

Om församlingsmedlemmar var förvärldsligade, var det nämligen omöjligt för församlingen att vara "ett andligt hem för härliggjorda själar" (MR 2/60).

Den församling, vars medlemmar istället har låtit världens väsende tränga in i sina hjärtan, blir med tiden "en avläggare av den stora Baby-lonskökan" (aa).

c/ Individens frälsning

Enligt Maranata måste två villkor uppfyllas för att man skall bli frälst. För det första krävdes ett personligt möte med Jesus och för det andra måste man fortsätta att umgås med Jesus så att man blev lik honom (MR 1/60). Frälsningen förutsatte vidare att man lät den "gamla ademitiska naturen" dö. Det var först efter detta som "det fördolda livet i Kristus kunde springa fram" (aa).

5.11.8. *Helbrägdagörelsetron*

Uppfattningen att man kan bli helbrägdagjord genom tron fanns med från rörelsens begynnelse. I Midnattsropet 1/60, där tidningens målsättning framställdes, omtalades bl a att man ville förmedla "ett fulltonigt evangelium om frigörelse från sjukdom för ande, själ och kropp". I detta första nummer av tidningen hade man också med en kort notis om en kvinna, som berättade, att hon blivit omedelbart botad av Gud dels från kärlekskramp i hjärtat och dels från magsår. Mer generaliserande uttalanden om helbrägdagörelse förekom också. I en rapport om ett möte i Örebro nämndes att

Många långtande själar fick uppleva frälsning, helbrägdagörelse och dop i den helige Ande och eld med nya tungomål som tecken (MR 2/60).

Beskrivningar av helbrägdagörelse — både konkreta och generella — förekom även i Midnattsropet under 1961. Bl a omtalades hur två föräldrar genom bön fått en knöl på deras sexåriga dotters fot att försvinna. En annan självberättelse handlade om hur en man blivit återställd från reumatisk feber och ledgångsreumatism 1919. Under senare år hade mannen drabbats av kärlekskramp, men den 22 februari 1961 blev han helbrägdagjord från denna sjukdom på ett möte i Örebro (MR 3/61).

Sjukdom framställdes ibland som att den sjuke var besatt av onda andar. I en artikel i Midnattsropet beskrev Smith Wigglesworth hur han själv blev botad från en blindtarmsinflammation som han haft i sex månader. Läkare hade givit upp hoppet om överlevnad. Men när läkaren lämnat den sjuke Wigglesworth

kom en gammal dam och en ung man på besök. Jag visste att den förra var en verklig bedjare. Den unge mannen hoppade upp i sängen och befallde den onde anden att lämna mig. Han skrek: "Far ut du djävul! Jag bjuder dig fara ut i Jesu namn!" Det gavs ingen tid att resonera. Jag hann ej säga honom, att jag inte trodde, att någon djävul var i mig. Alltnog, det försvann i Jesu namn, och jag vart ögonblickligen botad (MR 4/61).

5.12. *Analyserande sammanfattning*

Att ta nyårsskiftet 1962/63 som slutpunkt för ett avsnitt om Maranatarörelsens uppkomst, ter sig ganska naturligt. Det var först 1962 som rörelsen började kalla sig för Maranata. Det var också detta år som församling grundades i Stockholm, en församling som snart kom att överta Örebroförsamlingens ledande roll. Under perioden fram till årsskiftet 1962/63 förekom också motsättningar inom rörelsen, vilka ledde till att folk lämnade församlingarna. Det var också under denna period som massmedia började intressera sig för rörelsen, och den framställdes i pressen som avvikande och farlig för folks hälsa.

Under Maranatas första tid bedrevs också en ganska intensiv evangelisationsverksamhet som resulterade i nya församlingar. Det budskap som rörelsen presenterade i mötesverksamhet, egna skrifter och i intervjuer i pressen, menade man egentligen inte vara nytt.⁹¹ Det var istället den sanna pingstläran som man förde fram. Pingstbudskapet och dess konsekvenser för individ och församling hade enligt Maranatas ledare förvanskats av Pingströrelsen. Dessa negativa synpunkter på Pingströrelsens religiösa status samt att man bedrev egen fri verksamhet parallellt med Pingströrelsen, att många av Maranatas medlemmar kom från Pingströrelsen, att Maranatas ledare alla var pingstpredikanter, att Maranata hade sitt ursprung i en grupp "uteslutna" pingstvännen i Örebro, att en av de ledande krafterna var Arne Imsen som tillhörde Kristen Gemenskap i Stockholm — en församling som inte hade full gemenskap med den ortodoxa Pingströrelsen, bör sammantagna vara faktorer som ledde till att situationen tolkades som "oförsonlig konflikt", vilket enligt John Wilson är innebörden i Smelsers tredje determinant *utlösande faktorer*.

Den näst sista determinanten, *mobiliseringen*, är en faktor av stor betydelse för Maranatas utveckling i Sverige.⁹² Arne Imsen engagerade sig som Maranatas självutnämnde ledare mycket i arbetet med att sprida rörelsen, och på ganska kort tid hölls väckelsemöten på flera orter i trakten kring Örebro. Under 1961 ökade evangelisationsverksamheten ytterligare, och två nya maranataförsamlingar grundades. Detta ledde till ökad evangelisationsaktivitet, och vid slutet av 1962 fanns minst sju maranataförsamlingar i landet.

Arne Imsen har också haft en ledande funktion då det gällt att precisera Maranatas trossystem. Bland annat har han skrivit fem böcker med varierande innehåll: predikningar, Maranatas historia etc. Imsen har också varit lärare på Maranatas bibelskolor.

Den sista determinant som John Wilson använder i sin schismmodell rör samhällets (här = Pingströrelsen) krafter för *social kontroll*. Enligt Smelser syftar denna determinant på de krafter som på olika sätt hindrar de övriga determinanternas samverkan till schism. Detta kan ske dels genom aktiviteter som minimerar befrämjande faktorer och strukturell spänning och dels genom de krafter som sätts in *efter* det att schismen är ett faktum. Dessa sistnämnda krafter sätts in för att minimera schismens konsekvenser för moderrörelsen (Smelser 1962: 174).

Den senare delaspekten i denna determinant är egentligen aktuell först *efter* den schismatiska rörelsens uppkomst. Officiellt försökte Pingströrelsen tiga ihjäl den fria församlingsverksamheten. Den enda artikel som är införd i Dagen under Maranatas första år var en LP-signerad ledare i november 1961. I denna påstods de "missnöjdas" kritik av Pingströrelsen vara osann. De missnöjda vilseledde människor och skadade Guds verk. Den nya rörelsens anhängare framställdes som misslyckade splittrare (Dagen 9/11 61). Lewi Pethrus försökte alltså dels förringa den nya rörelsens

betydelse och dels framställa den som ett hot mot Guds verk. Avsikten med detta måste vara att få pingstvännen att ta avstånd från den nya rörelsen. Ett annat sätt, som tydligen förekom, var att pingstvännen varnades för att delta i den nya rörelsens möten. Om de ändå gick på mötena, skulle de uteslutas ur sin församling (Ex 6/12 61).

Den förra delaspekten av denna determinant behandlar problemet om hur Pingströrelsen och dess ledare försökte komma tillrätta med avvikande uppfattningar *innan* Maranata uppträdde som självständig rörelse (Wilson, J: 16f). Som har visats tidigare, tolererades en viss kritik inom rörelsen. Både Willis Säwe och Harald Gustafsson framförde inom etablerade organ kritik av pingstvännens politiska engagemang. Vad som däremot inte accepterades var när en grupp individer startade en egen verksamhet utanför den ordinarie församlingsverksamheten, vilket bl a visas av inställningen till Kristen Gemenskap i Stockholm.

Huruvida Bönegruppen i Örebro kan ses som en sekt rörelse är diskutabelt. Av de knapphändiga upplysningar om denna grupp, som har presenterats, tycks den främst ha sitt ursprung i konflikter inom Elimförsamlingen i Örebro. Den kritiska gruppen tycks inte ha haft någon avsikt att reformera Pingströrelsen utan eftersträvade enbart reformer i Elimförsamlingen. Dessa reformkrav ledde visserligen till att man på våren 1956 lämnade Elimförsamlingen och bildade Bönegruppen. Emellertid tycks inte Bönegruppen ha bedrivit någon utåtriktad verksamhet av sådan karaktär att den kan ses som en social rörelse enligt definitionen i kapitel 3. Åtminstone har inte jag hittat några uppgifter i t ex lokalpressen som tyder på detta.

Tendenserna till sekt rörelse blev emellertid tydligare när Arne Imsen engagerades i Bönegruppen. Det var först nu, hösten 1959, som man kallade sig för Kristen Gemenskap. Enligt annonserna i Nerikes Allehanda hade denna församling under 1960 en regelbunden verksamhet i Örebro. I annonserna började också begreppet "väckelsemöte" förekomma, t ex i Nerikes Allehanda 6/8 1960, vilket tyder på att man hos de närvarande ville förändra existerande normer och beteenden. Karaktären av social rörelse förstärktes ännu mer då Örebro Fria Församling (fd Kristen Gemenskap) på hösten 1960 började bedriva mötesverksamhet utanför Örebro, en verksamhet som expanderade kraftigt 1961 och 1962.

Av ovanstående förefaller det rimligt att se Maranatas verksamhet under denna period som schismatisk dels på grund av att man grundade församlingar och bedrev församlingsverksamhet parallellt med Pingströrelsen och dels på grund av att denna nya verksamhet legitimerades utifrån en kritik av nyheter inom Pinströrelsen. Men man var inte bara negativ till Pingströrelsen, som man ville vara det sanna alternativet till, utan man var också starkt negativ till andra samfund och också världen, vilken på grund av otro stod inför sin snara undergång.

Världen kom emellertid att intressera sig för Maranata. I pressen stämp-

lades rörelsen på ett tidigt stadium som löjlig och farlig (AB 27/9 62), och det framfördes önskemål om att Maranata borde försvinna så fort som möjligt (DN 4/10 62). Rörelsens ekonomiska förehavanden misstänkliggjordes också i pressen (KvP 6/10 62, 5/1 63), vilket ledde till att samhällseliga organ började intressera sig för rörelsen (AB 27/3 63). Dessa negativa reaktioner på Maranata ifrån dess omgivande miljö kom att bli ännu tydligare under rörelsens fortsatta existens. Det är bl a dessa reaktioner, och deras eventuella konsekvenser för Maranata, som är föremål för studium i de följande kapitlen.

6. *Maranatas fortsatta utveckling: 1963 till och med 1968*

6.1. *Inledning*

I det förra kapitlet behandlades Maranatarörelsens uppkomst och etablering i Sverige. Där konstaterades att Maranata kring årsskiftet 1962/1963 kunde ses som en schismatisk sektörelse enligt de i teoriavsnittet uppställda definitionerna. Det visades också, att den profana pressen tidigt tog avstånd från denna nya rörelse. Man ifrågasatte t ex om det var kristendom som rörelsen presenterade (SA 14/11 61). Denna fråga berodde bl a på maranatomötenas "liturgi" som av mötesreferat i pressen (aa) att döma kraftigt avvek från accepterat religiöst mötesbeteende i Sverige under 1960-talets början. Men Maranata ifrågasattes också för sin helbrägdagörelseverksamhet, vilket kan tyckas vara märkligt, eftersom helbrägdagörelse vid denna tiden också förekom inom Pingströrelsen (se t ex EH 3/60, 7/60, 9/60). Anledningarna till att Maranatas helbrägdagörelseverksamhet, till skillnad från Pingströrelsens, väckte uppmärksamhet är antagligen flera. För det första hade Maranata överhuvudtaget nyhetsvärde på grund av att rörelsen var *ny*, vilket också kan sägas om Pingströrelsen på 1910-talet, och dessutom var Maranata kritisk till andra samfunds verksamhet. För det andra skedde Maranatas helbrägdagörelseverksamhet under offentliga möten. I mötesannonser hette det bl a att Leif Carlsen och Donald Bergagård inte bara predikade utan också "beder för sjuka" (SDS 29/2 62). Pingströrelsens helbrägdagörelse förekom främst som insändare i Evangelii Härold (t ex EH 2/60, 9/60 m fl) och märktes alltså i början på 1960-talet knappast utanför den egna kretsen, vilken den däremot hade gjort under t ex Freemans möten 1950 (se sid 56). För det tredje var det avancerade sjukdomar som cancer, som Maranata offentligt påstod sig kunna bota, samtidigt som man hävdade att läkarna var onödiga (AB 27/9 62). Maranatas helbrägdagörelseverksamhet, och rörelsens avvikande mötesformer, förefaller ha upplevts som ett hot mot centrala samhällliga värden. Man kan också misstänka att rörelsens ledare mer eller mindre medvetet bröt mot dessa värden för att skapa publicitet kring Maranata. Till dessa centrala samhällliga värden kan räknas ett belevat och propert uppträdande i religiösa sammanhang (SA 14/11 61) och en hög uppskattning av medicinsk vetenskap. Reaktionerna i massmedia tycks närma sig vad Cohn kallade för "moralisk panik" (se sid 42), när man menade att rörelsen var livsfarlig (AB 27/9 62), och att det bästa som kunde ske var att "medeltidsåkommor av Maranatas slag" försvann (DN 4/10 62).

Redan under dess första år ifrågasattes alltså rörelsens berättigande i den profana pressen, ett ifrågasättande som också fanns från Pingströrelsens sida (Dagen 9/11 61, 20/3 62). Detta ifrågasättande av Maranata från både profant och religiöst håll förekom också senare i rörelsens histo-

ria. En avsikt med de följande avsnitten är att visa på var gränsen för det tillåtna i 1960- och 1970-talens Sverige sätts när det gäller religiös verksamhet och dess effekter.

Dessa gränsdragningar och ifrågasättanden av Maranatarörelsen bör denna på ett eller annat sätt reagera på. Det är denna *interaktion* mellan Maranata och dess omgivande profana och religiösa samhälle som är undersökningsobjekt för detta och det följande kapitlet, där förändringarna inom Maranata till och med 1981 skall behandlas. Undersökningen skall göras med hjälp av de i avsnitt 3.4.1. presenterade termerna differens, antagonism och separation, kompletterat med en undersökning av rörelsens interna stridigheter. Materialet för dessa avsnitt är dels religiös och profan dags- och veckopress, dels Maranatarörelsens eget tryckta material, som t ex deras periodiskt utkommande tidningar Midnattsropet och Väckelsenytt, och dessutom böcker författade av rörelsens pastorer. Materialet består också av en till omfånget ringa, men i vissa avseenden väsentlig, brevväxling mellan några få maranatapastorer, och också några få brev från personer som jag har varit i kontakt med och som har tillhört vad jag kommer att kalla för Imsens Maranata. Personer bland denna sistnämnda grupp, alltså personer, främst ledare, som har brutit med Imsens Maranata, har också intervjuats. Även dessa intervjuer kommer att användas i den fortsatta framställningen.

Dessa olika typer av material ger inte någon möjlighet till en fullständig historisk skildring av Maranatarörelsens utveckling i alla dess enskildheter. Visserligen försöker jag i de enskilda fallen "rekonstruera" händelseförloppet utifrån information i de olika materialtyperna. Men då detta inte är en historisk avhandling utan en religionssociologisk, och då det dessutom är *interaktionen* mellan en religiös rörelse och dess samhälleliga miljö — till vilken jag räknar andra religiösa organisationer, samhälleliga organ, pressen och uttalanden av olika typer av experter i denna — är just den bild av Maranata som framställs i både profan och religiös press av vikt, även om denna bild skulle vara vinklad och inte med verkligheten överensstämmande. Det är emellertid denna bild av Maranata som förmedlas till allmänheten. Det är också denna bild av Maranata som maranataledarna själva har att ta ställning till. Därmed kan omvärldens reaktioner ge en uppfattning om var gränserna för det tillåtna går. Det viktiga för de följande kapitlens problem är därmed inte enbart *vad* pressen skriver, utan *hur* man skriver om eller behandlar företeelser i rörelsen. Detta leder till att jag anser det vara befogat med ett rikligt antal citat för att visa på omvärldens uppfattning av Maranata och på Maranatas reaktioner på denna.

Det av Maranata producerade materialet har naturligtvis också sina brister. Självklart kan man ifrågasätta om utsagor i Midnattsropet om t ex Svenska kyrkans religiösa status delas av alla som är engagerade i rörelsen. Men det viktiga är här att det är *denna* bild av rörelsens syn på olika saker

och ting som man från ledande håll vill förmedla. Rörelsens självsyn och dess uttalade uppfattningar om det profana samhället, staten och andra samfund kan därför ge en uppfattning om hur man vill legitimera sin existens.

De ovan nämnda "brevsamlingarna" är små till omfånget, men den ena ger viktig information om interna stridigheter inom Maranatarörelsen när dessa stridigheter ägde rum. De andra breven används för att kartlägga i vilken utsträckning hela församlingar bröt med "Imsens Maranata" under slutet på 1960-talet och början på 1970-talet. Jag har också försökt få reda på när och varför man bröt med Imsen. I de få svar jag har fått på mina frågebrev har någon svarat utförligt, men de flesta har svarat fåordigt.⁹³ Dessa brev som behandlar problem och händelser som kan ligga mer än tio år tillbaka i tiden måste behandlas med försiktighet. Dels kan man på grund av tidsavståndet minnas fel, dels kan svaren vara färgade av starka negativa känslor mot "Arne Imsens Maranata" och dels kan de vara färgade av en överslätande och förlåtande attityd. Dessa reservationer för brevens användbarhet som källa gäller naturligtvis i lika hög grad för intervjuerna. Men trots dessa brister bör både breven och intervjuerna vara användbara vid beskrivningen av rörelsens interna stridigheter. Händelser och skeenden 1967/68 har nämligen vid intervjutillfällen tio år senare visat sig ha aktualitet för den intervjuade, vilket ibland märks i hans emotionella engagemang inför vissa frågeställningar. Dessutom kan dessa materialkällor ofta verifieras av annat material, t ex pressuppgifter.

Den följande avdelningen, som behandlar förändringar inom Maranatarörelsen fram till cirka 1968, inleds med ett avsnitt om rörelsens organisation, evangelisation, mission, spridning m m under nämnda period. Detta avsnitt är tänkt som bakgrund till de därpå kommande, där "spänningen" mellan Maranatarörelsen och det profana och religiösa samhället exemplifieras dels med händelser som fick stor uppmärksamhet i massmedia och dels med Maranatas interna utveckling. Till sist avslutas avdelningen av en sammanfattning i vilken det presenterade materialet analyseras med hjälp av termerna differens, antagonism och separation. I denna sammanfattning skall också diskuteras om Maranatas interna utveckling kan ses som en maktkamp, och ifall denna kan härledas till interaktionen mellan Maranatarörelsen och dess omgivande miljö.

6.2. Evangelisation, mission och organisation

6.2.1. Spridning och spridningsmetoder

När det gäller spridningen av budskapet om Jesu snara återkomst, förefaller Maranata i mycket likna andra väckelserörelser, speciellt då den tidiga Pingströrelsen. Ett av sätten att sprida budskapet under etableringsperio-

den och den här behandlade perioden var genom väckelsemöten i olika orter. Oftast var det delar av en församling som reste till en ort och höll några möten (Se t ex NT-ÖD 5/12 61; BT 4/12 62; MR 19/66). Denna verksamhet ledde till att församlingar för kortare eller längre tid bildades i Borås, Göteborg, Stockholm och i Malmö. 1963 tillkom församlingar i Kumla, Nässjö och Bockara utanför Oskarshamn. I det följande lämnas en översiktlig redovisning av variationen i evangelisationsverksamheten såsom den går att utläsa ur Midnattsropet under den här behandlade perioden. För en redogörelse av bristerna i materialet hänvisas till not 79 i kapitel 5. Av vikt att framhålla är att med största sannolikhet har fler orter haft maranatomöten än vad som framgår av tabellen. Däremot bör redovisningen av antalet församlingar vara tämligen korrekt. Och även om inte den redovisade mötesverksamheten är riktig, kan siffrorna ändå ge en bild av mötesverksamhetens omfattning under olika år.

Tabell 3. Antal församlingar, grupper och redovisad mötesverksamhet 1962—1969.

År	Antal församlingar ⁹⁴	Antal grupper	Antal orter varifrån enstaka eller regelbunden mötesverksamhet uppges
1962	7		23
1963	8		33
1964	6	1	42
1965	10		41
1966	14	1	57
1967	15	3	55
1968	16	2	47
1969	7	1	24

Ökningen i den *rapporterade* mötesverksamheten 1963 hänför sig i princip till en kraftigt ökad mötesaktivitet i Dalarna och i Norrlands kustland. Med undantag för möten i Kärrsjö (MR 9/62), Bjästa (MR 4/62) och Örnsköldsvik (MR 9/62), förekom 1962 inga möten norr om Stockholm. Under 1961 förekom endast möten i Örnsköldsvik (MR 5/61) och i Byviken (MR 9/61), förutom en del möten i Närke, Östergötland och Småland.

Aktiviteten i Dalarna 1963 ledde till att en maranatagrupp under ledning av Eric Gustafsson etablerades i Grängesberg (MR 7-8/63). Norrlandsevangelisationen sköttes främst av Tage Johansson och Bernt Martinsson (MR 4-5/63). Även ökningen 1964 beror i viss mån på att fler platser i Norrland besöktes. 1963 rapporterades om möten från 9 orter i Norrland. 1964 är denna siffra 14 och hälften av dessa utgörs av orter varifrån inga möten rapporterades 1963. Men även från Västergötland och Östergötland fanns fler rapporter om möten 1964. Däremot tycks den ha

minskat i Dalarna och i Småland, där det 1963 rapporterades om möten i 10 småländska orter, medan motsvarande siffra för 1964 var 5. I Norrland blev 1964 Älvsbyn i Norrbotten ett centrum för evangelisationen i norra Sverige, och de ansvariga för denna var Gunilla Fredriksson och Märta Berg (MR 12/64). Även detta år var det främst kuststäderna i Norrland som besöktes. Undantag var Jokkmokk (MR 12/64) och Lycksele (MR 10/64). Den ökade aktiviteten i Östergötland detta år berodde på att Maranataförsamlingen i Norrköping arrangerade möten inte bara i hemstaden utan också i Motala, Linköping, Åtvidaberg, Mjölby och Finspång (MR Extranr/64).

Den i Midnattsropet rapporterade mötesverksamheten tycks vara av ungefär samma omfattning 1965 som 1964. Liksom tidigare kan man emellertid hitta ganska stora förändringar både mellan och inom landsdelarna. Den rapporterade mötesverksamheten minskade kraftigt i Norrland och då främst i Lappland och Västerbotten. Däremot var aktiviteten densamma i Norrbotten, och här fanns flera baser för verksamheten, t ex Boden, Älvsbyn och Kalix (MR 4/65).

Om den rapporterade mötesverksamheten minskade i Norrland, så ökade den svagt i södra Sverige. Denna ökning berodde delvis på den turné som Erik Gunnar Eriksson gjorde sommaren 1965 med ett av jönköpingsförsamlingen nyinköpt tält (Maranata/65). Detta tält användes för möten i Jönköping (MR 8/65), Falun, Rättvik, Borlänge, Örebro, Malmö (Maranata/65), Gävle och Sandviken (MR 8/65). Med ett annat tält turnerade Runo Erixon i Småland och besökte Hjälmseryd och Sävsjö (MR 9/65, Maranata/65). Efter mötena i Sävsjö flyttades tältet till Uppsala (Maranata/65).

Det har redan påpekats att materialet är alltför bristfälligt för att ge en heltäckande bild av Maranatas mötesverksamhet i Sverige. Detta märks inte minst i materialet för 1965, där det i Sundsvall fanns en skara "vänner" som besökt många platser (MR 6/65), men tyvärr anges inte dessa. Samma sak gäller följande:

Måndagen den 27 juni gick Maranatabussen från Stockholm, lastad med ungdomar från Stockholm, Uppsala och Örebro... Fyllda med Gud åkte vi omkring i de närbelägna fiskesamhällena /i Bohuslän/ och hade friluftsmöten på torg och campingplatser, där vi också inbjöd till kvällsmötena... På kvällarna hade vi offentliga möten på olika platser, Kämpesvik, Ljungkile och Uddevalla bl a (Maranata/65).

Som material för en komplett bild skulle knappast ens eventuella annonser och reportage i lokalpressen vara tillräckliga. Trots denna brist i materialet kan det ändå ge en bild av dels de metoder man använde för att sprida budskapet och dels kan det ge en uppfattning om variationer i mötesaktivitet mellan de olika åren. 1965 framträder då som ett ganska aktivt år med flera turnéer både med och utan tält. Församlingsbildandet

ökade också detta år. 1964 fanns det församlingar i Ludvika, Stockholm, Örebro, Norrköping, Göteborg och Jönköping. 1965 uppgavs församlingar även finnas i Örnsköldsvik, Falun, Ljungskile, Falköping och Vetlanda. Däremot sades inget om ludvikaförsamlingens existens 1965. Församlingen i Falköping var den tidigare (se sid 91 f) omtalade Sionförsamlingen. Anledningen till att den 1965 kan betraktas som en maranataförsamling beror på att den i Midnattsropet 5/65 själv tycks se sig som en sådan, något som är ännu tydligare 1966 (FT 21/4 66).

Vid utgången av 1965 fanns alltså 10 församlingar i Sverige. Detta kan delvis ge en förklaring till den kraftigt ökade mötesaktiviteten som enligt rapporter och annonser i Midnattsropet förekom de tre följande åren, vilka — åtminstone när det gäller evangelisationsaktiviteten — förefaller utgöra Maranatas glansperiod. Och som framgår av tabellen ovan, är det också under dessa år som rörelsen hade flest församlingar.

1966 rapporterades och annonserades det om möten på 16 fler orter än 1965. Denna ökning beror främst på en ökad aktivitet i Ångermanland, Hälsingland, Västmanland och Småland. I Ångermanland besöktes Junsele, Vallen, Kramfors och Härnösand av Gunilla Fredriksson, Margareta Almkvist och Björne Eriksson (MR 12/66). Den ökade mötesrapporteringen i Hälsingland, varifrån tidigare endast rapporterats om ett möte i Färila 1963 (MR 3/63), berodde på att Maranataförsamlingen i Edsbyn, som grundats genom en utbrytning ur ortens Smyrnaförsamling (08), började sprida maranatabudskapet genom möten i Färila, Ljusdal, Arbrå, Söderhamn, Bollnäs och också i Edsbyn (MR 12/66). I Västmanland uppgavs det 1966 finnas en församling i Västerås, som leddes av Gunnar Karlsson och Gunnar Johansson (MR 3/67). Här i Västmanland förekom detta år också möten i Hallstahammar (aa) och i Arboga (MR 6/67). Rapporteringen från Småland fördubblades 1966 jämfört med 1965. I Småland fanns maranataförsamlingar både i Jönköping (MR 6/66) och i Nässjö (MR 1/67). Förutom möten i dessa orter rapporterades om möten i Vetlanda (MR 10/66), Värnamo (MR 23/66), Ljungby, Nybro, Söderåkra, Vrigstad, Hjälmeryd, Kalmar, Fröseke (MR 10/66), Hyltebruk (MR 19/66) och från Markaryd (MR 23/66). Framgångarna i Småland beskrevs på följande sätt i Midnattsropet:

På östkusten och även i de inre delarna av Kalmar län brinner väckelsens eld. Skaror samlas som aldrig tidigare, Jesus frälsar syndare och botar sjuka... Anden faller och Guds härlighet är uppenbar som aldrig tidigare. Bönemötena är fyllda av längtande människor (MR 10/66).

1966 hölls också möten i Blekinge, dels i Torskors (MR 10/66) och dels i Jämjö (MR 20/66). Här i Blekinge har det endast rapporterats om möten en gång tidigare, nämligen i Karlskrona 1964 (MR 9/64).

Omfattningen av den rapporterade mötesverksamheten 1967 skiljer sig inte mycket från 1966. Rapporteringen från Småland minskade, men öka-

de från Västergötland, där församling uppgavs finnas i Trollhättan (MR 11/67). Möten uppgavs också ha hållits i Falköping (MR 11/67), Borås, Alingsås, Tölsjö (MR 7/67) och i Göteborg, där det liksom i Falköping fanns en församling (MR 11/67). Under 1967 ökade aktiviteten också i Blekinge, där en liten bönegrupp i Jämjö blev centrum för verksamheten. Förutom i Jämjö höll denna grupp möten i Karlskrona, Utorp och Sibbama (MR 22/67).

1968 är det år under den här behandlade perioden som Maranata har flest församlingar. Dessa fanns i Örebro, Falköping, Borås, Göteborg, Uddevalla, Jönköping, Vetlanda, Värnamo, Nybro, Norrköping, Västerås, Stockholm, Falun, Edsbyn, Örnköldsvik och Skellefteå. Småland var alltså det landskap som hade flest församlingar, och det var också detta landskap varifrån flest orter uppgavs ha haft möten. Här hölls förutom i församlingsorterna möten bl a i Kalmar, Orrefors, Lenhovda, Skruv (MR 5/68) och i Huskvarna (MR 2/69). Från Blekinge rapporterades det om möten endast från Hasslö (MR 23/68). Likaså var det en minskad rapportering från Västmanland, där det 1968 endast förekom uppgift om församlingen i Västerås (MR 1/68). Däremot förekom 1968 en utökad rapportering från mötesverksamheten i norra Sverige. Liksom 1967 (MR 10/67, 18/67) satsade Maranata 1968 på Norrland (MR 11/69).

Ovanstående är inte någon uttömmande redogörelse för alla uppgifter om mötesverksamhet som finns i Midnattsropet. Under den här behandlade perioden, 1963—1968, rapporterades det om olika typer av möten från 121 olika orter. Av dessa var 23 från Småland, vilket därmed inte bara är det landskap där rörelsen hade flest församlingar utan också varifrån mest mötesverksamhet rapporterats. Vidare förekom möten på Öland 1967 (MR 10/67) och 1968 (MR 6/68). Även en viss mötesverksamhet förekom i Skåne under den här behandlade perioden t ex i Malmö 1963 (MR 6/63), 1965 (MR 4/65) och 1966 (MR 15/66). I Skåne hölls också möten i Skurup (MR 2/66), Trelleborg (MR 6/65) och i Hässleholm (MR 15/66). Från Södermanland rapporterades det om möten i Eskilstuna 1964 (MR 2/64) och 1967 (MR 7/67), i Katrineholm 1965 (MR 10/65), i Hagsätra 1967 och 1968 (MR 8/68) och i Malmköping 1968 (MR 15/68), där man detta år började med den fram till 1977 årligen återkommande Malmköpingsveckan.

Den ovan refererade mötesverksamheten var ett resultat dels av en församlings regelbundna verksamhet i hemorten (MR 4/68), dels kunde en församling bli ombedd av någon bönegrupp att hålla möten i deras hemort (03) och dels evangeliserade man med tålmötesturnéer i vilka ledande maranataevangelister var huvudattraktionen. Ett exempel på denna typ av verksamhet är Donald Bergagårds och Erik Gunnar Erikssons turnerande under sommaren 1963 med ett tält som de hade hyrt av Sionförsamlingen i Falköping. Evangelisationsresan "började i Vetlanda /i maj/ sedan till Nässjö, Falköping, Göteborg, Hönö, Jönköping och avslutades i Örebro

den 15 sept.” (MR 10/63). Denna typ av verksamhet återkom år från år. Tältmötena på Hönön etablerades redan 1962 (MR 9/62) och annonseras i Midnattsropet till och med 1968 (MR årg 62-68). Vid dessa tillfällen stod oftast den lokala maranataförsamlingen som arrangör och organisatör för mötesserien (MR 13/66), men huvudattraktionerna var rörelsens ledande män. Detta kan tyda på att denna typ av evangelisationsverksamhet, speciellt då den förlades till orter där det redan fanns församlingar, har funktionen att skapa identitet och sammanhållning hos rörelsens medlemmar, något som får stöd av att Midnattsropets läsare uppmanades att förlägga sin semester till de orter där längre tältmötesserier arrangerades (MR 6/63).

Redogörelsen ovan om Maranatas spridning kan jämföras med Pingströrelsens spridning. I de 24 orter där det under den här behandlade perioden i MR uppges ha funnits maranataförsamlingar, har det också, med undantag för Bockara, också funnits pingstförsamlingar. Likaså fanns pingstförsamlingar i drygt två tredjedelar av de orter där möten uppgavs ha hållits under perioden 1963-1968 (Sundstedt 1973: 383-386; Pingströrelsens årsbok 1978: 78-89). Av intresse kan också vara att notera att mellan 1963 och 1968 fanns det inga rapporter i MR om möten i Halland, Värmland, Härjedalen och Jämtland. Från både Gotland och Dalsland rapporterades om möten endast en gång i respektive landskap under perioden 1963-1976. I Dalsland hölls ett möte i Mellerud 1964 (MR 7/64), och på Gotland hölls ett möte i Visby 1966 (MR 16/66). Kyrkogeografiskt sett är detta områden där Pingströrelsen är svagt representerad (Gustafsson, B. 1971: 69). På Gotland är däremot Svenska kyrkans ställning stark. 1968 uppges nämligen det ”genomsnittliga antalet gudstjänstbesök per sön-och helgdag i % av befolkningen” inte understiga 5,0% (aa: 19). Även i stora delar av Halland är kyrkligheten stark med en gudstjänstbesöksfrekvens som översteg 7,5% 1968 (aa: ss). Hög kyrklighet finns också i Dalsland, Jämtland och Härjedalen (aa: 125). I norra Dalsland och i Värmland är vidare Svenska Missionsförbundet starkt representerat (aa: 47).

Att döma av den rapporterade mötesverksamheten och församlingarnas geografiska spridning, evangeliserade Maranata främst i bygder där Pingströrelsen också var etablerad. Många av medlemmarna kom också från pingstförsamlingar, vilket var fallet i Örebro (04), Falun, Ludvika och Borlänge (Brev 1,2,3). Denna inriktning på Pingströrelsen även efter etableringsperioden berodde naturligtvis på Maranatarörelsens ursprung som en utbrytning ur Pingströrelsen. Maranatas lära var, som visats, samma som Pingströrelsens, och därför fick man självklart mobilisera potentiella anhängare där dessa fanns.

6.2.2. Rörelsens numerära styrka

När Maranatas evangelisationsformer diskuteras, bör också något nämnas om de uppgifter som finns om antalet "medlemmar" i rörelsen. 1963 uppgavs ganska varierande siffror. I Stockholms-Tidningen den 26/6 1963 angavs rörelsen ha "25 predikanter i tjugo församlingar runt om i landet". I Allas Veckotidning uppgavs antalet församlingar till cirka 15 stycken, och antalet anhängare var enligt Imsen cirka 4 000 (Aktuellt 30/9 63). Enligt Se uppgick antalet till "5—6 000... om man får tro de nitiska väckelseledarna" (Se 41/63). Vid en jämförelse med bilaga 2 är ovan uppgivna antal församlingar alldeles för många. Antalet evangelister stämmer däremot ganska bra med det antal som presenterades i Midnattsropet 7-8 och 9/62. När det gäller antalet anhängare, är antagligen den lägre siffran troligare än den högre med tanke på att rörelsen endast hade åtta församlingar i landet 1963. 1967 uppskattades antalet sympatisörer till 10 000 (Barom 11/4 67), en siffra som förefaller vara rimlig med tanke på att rörelsen detta år hade 15 församlingar och tre grupper. Dessa församlingars aktiva "medlemmar" uppgick uppskattningsvis till ca 100 personer/församling. Den största församlingen var Maranataförsamlingen i Stockholm med 400-500 medlemmar (Sv ky årsb 1969: 148). Detta skulle innebära att Maranata 1967 hade ca 1 500 församlingsaktiva "medlemmar". Till dessa kommer ett antal sympatisörer, dvs individer som på olika sätt ger Maranatarörelsen sitt stöd. Dessas antal kan uppskattas till ca 5-6 000, en siffra som stöds av att Midnattsropets upplaga 1968 uppgick till 7 000 exemplar (aa: ss).

6.2.3. Konferenser och bibelskolor

Ovan nämndes att tältmöteturnéer inte enbart hade ett medlemsvärnande syfte, utan att de också kunde antas ha identitetsskapande och integrerande funktioner. Dessa bör emellertid vara ännu mer framträdande i de olika typer av konferenser, evangelistveckor och bibelskolor som rörelsen tidigt startade med. Maranatarörelsens första konferens hölls i Örebro under allhelgonahelgen 1960, och rubricerades som "Väckelse och uppbyggelsemöten" (MR 1/60). Ett annat exempel är den knappt veckolånga maranatakonferens som hölls i Eriksdalshallen i Stockholm i juni 1963, där "världsevangelisten David Nunn" var huvudattraktionen (MR 6/63). Ytterligare exempel på vad som åsyftas är evangelistveckan i Jönköping i mars 1964 (MR 2/64), samt den under flera år återkommande Kärrsjöveckan.

Av ännu mer intern karaktär kan rörelsens bibelskolor antas vara. Den första hölls i Stockholm i december 1962 och hade ca 30 deltagare (MR 1/63). Lika många deltog i 1963 års bibelskola i Stockholm. Denna kalla-

des för "Profet-skolan", och hölls under tiden 15/10-17/11 1963. Syftet med denna var att göra evangelisterna "bättre rustade för helig tjänst" (MR 11/63).⁹⁵

6.2.4. *Tidningar och förlagsverksamhet*

Maranata spred också sitt budskap genom rörelsens tidningar. Dessa var Midnattsropet och Väckelse-nytt. Den förras ägare och ansvarige utgivare var Arne Imsen (DN 6/2 68; MR 7/68). Donald Bergagård var medarbetare i Midnattsropet under perioden 1961—1967, och Erik Gunnar Eriks-son under tiden 1963—1967. Den senare ägdes och utgavs av Donald Bergagård. Väckelse-nytt startade 1965 som ett annonsblad för Maranata-församlingen i Jönköping. Den innehöll en del vittnesbörd och utökades med artiklar om församlingens evangelisations- och missionsverksamhet(03). En ytterligare anledning till tidningens fortsatta existens uppgavs vara Imsens sätt att bojkotta en del artiklar som sändes till Midnattsropet. Enligt Bergagård fanns det dessutom ett behov av en tidning som inte som Midnattsropet innehöll utfall mot andra samfund, utan som var helt inriktad på evangelisation och mission (aa).

Förutom tidningar spred man sitt budskap genom att sälja bandinspelningar från bl a det första maranatamötet i Malmö (MR 1/63), bibelstudium med Arne Imsen i Örebro och ett möte med A.A. Allen i USA (MR 1/64). Vidare gjordes reklam för böcker, t ex T.L. Osborns bok Hela de sjuka (MR 20/67), och grammofonskivor med sång och musik av Imsen, Bergagård och E.G. Eriksson, produkter som kunde köpas från Förlaget Midnattsropet (MR 2/64). Detta var alltså ett sätt att finansiera verksamheten. Detta förlag uppträdde för första gången i samband med Arne Imsens bok Har Lewi Pethrus rätt? (MR 12/62). Till förlagsverksamheten fördes också försäljning av grammofonskivor (MR 2/63), och under 1964 sålde Midnattsropets Förlag väckselitteratur, grammofonskivor, bandinspelningar från möten och dessutom transistorgrammofoner (MR 12/63).

Men när Maranataförsamlingen i Stockholm 1965 skaffade sig lokaler på Surbrunnsgatan i Stockholm delades förlagsverksamheten upp. På Surbrunnsgatan 60 hade man förutom församlingsexpedition och redaktionslokal för Midnattsropet också

en boklåda, där väckelse- och uppbyggelselitteratur samt grammofonskivor kommer att finnas tillgängliga för allmänheten (MR 4/65).

Väckselitteraturen som utannonserades i Midnattsropet skulle numera rekvireras från Midnattsropet i Stockholm (MR 9/65, 11/65). Grammofonskivor och bandinspelningar från möten skulle rekvireras från Midnattsropets Förlag i Jönköping (MR 10/65, 11/65). Men när förlaget och dess innehavare Gösta Svensson 1966 flyttade till Borlänge, och bytte

namn till Evangelii Center (MR 3/66), hade det kvar försäljning av gram-mofonskivor (MR 4/66) samt försäljning av grammfoner och bandspela-re, till vilka man också sålde band (MR 23/66).⁹⁶

Självklart behövde Maranatarörelsen pengar för sin verksamhet. Att in-komster från kollekter,⁹⁷ förlagsverksamhet och annan försäljning inte an-sågs tillräckliga, visas av att Anders B. Andersson menade att de ekonomis-ka problemen skulle lösas om alla löd Guds ord och lämnade tionde, nå-got som han menade var "Guds rättmätiga egendom". I detta samman-hang påpekade Andersson också, att eftersom maranataförsamlingarna in-te var juridiska personer, och därmed inte kunde bli "förmånstagare i ett testamentsförordnande", borde man ge sina tillgångar till Maranatarörel-sen medan man fortfarande levde (Andersson, B: 26f; också i MR 6/65).

6.2.5. *Maranatas mission*

Som tidigare nämnts påbörjade Maranata redan under sin etableringsperi-od missionsverksamhet i Afrika. Det var Gunnar Eklund med familj som reste till Kenya som Örebro Fria Församlings missionär för att arbeta i Ke-nya Tros Mission (MR 1/60, 2/60). Denna mission stöddes av "en liten fristående grupp i Norge och en liten grupp i Göteborg" (MR 2/60). Ke-nya Tros Mission beskrevs som "en evangeliserande mission utan skolvä-sende och sjukstuga", vilket Gunnar Eklund menade vara rätt sätt att ar-beta på (MR 4/61).

Eklunds återvände till Sverige 1965 (MR 9/65), men i augusti 1966 res-te de tillbaka till Afrika via Spanien. Även denna gång reste de ut som örebroförsamlingens missionärer (MR 17/66). De hade för avsikt att stan-na i Spanien i två år (MR 1/67). Till Spanien reste också Helge Berntsson (MR 6/68), och han understöddes ekonomiskt i sitt arbete av Maranata-församlingen i Stockholm (MR 9/68).

Maranatarörelsen upptog också missionsarbete i Sydamerika. 1963 reste Ernst Höglander med fru och barn till Brasilien som jönköpingsförsam-lingens missionär (MR 12/63), för att arbeta främst i Sao Paulo (MR 2/64). Höglanders fick ekonomiskt stöd inte bara från jönköpingsförsam-lingen, utan bidrag till verksamheten i Brasilien kom också från marana-taförsamlingarna i "Stockholm, Norrköping, Nässjö och Bockara" (MR 12/63). Under 1964 flyttade familjen Höglander till Belo Horizonte, där de stödde ett fritt pingstarbete (MR 9/64). Här i Belo Horizonte påbörja-des också radioutsändningar över radiostationen Radio Jornal de Minas. Huvudansvaret för dessa radioprogram hade Ernst Höglander och "den infödde pastorn Edson Rodrigues da Silva". Ekonomiska bidrag till verk-samheten skulle sändas till Maranataförsamlingen i Jönköping. Sändning-arna påbörjades den 5/9 1964, och programmets titel var "Renovasao Pentecostal — A voz de Maranata", dvs Maranatarösten-Pingstförnyelse".

Enligt Höglander skulle programmen till största del "upptas av predikan av den hela och fulla bibliska läran". I programmen skulle man också be om helbrägdagörelse för sjuka. Vidare skulle den "nya sanningen om den fria församlingen" förkunnas (MR 10/64). Höglanders stannade i Brasilien i drygt två år och återvände till Sverige 1966 (MR 6/66).

Maranataförsamlingen i Stockholm sände också en evangelist, Göta Lövsund, till Hong Kong (MR 4/67). Hon arbetade dels på ett barnhem och dels med evangelisation genom att delta i möten och sprida traktater (MR 3/68). Maranataförsamlingen i Stockholm förmedlade också ekonomiskt stöd till Sally Olsens arbete bland fångar och barn i Puerto Rico (MR 5/67).

Ovan nämnda missions- och evangelisationsverksamhet hade sin grund i en församling. Både Eklunds och Höglanders var församlingars missionärer. I tidningen Väckelse-nytt argumenterade emellertid Donald Bergagård för en annan missionssyn, vilken han kallade för "Mission Genom Infödda". Avsikten med denna typ av mission var att folk genom tidningen Väckelse-nytt med ekonomiska bidrag skulle stödja infödda evangelister i olika länder. Denna typ av mission hade enligt Bergagård flera fördelar. Bl a menade han att det blev billigare, eftersom de infödda evangelisterna var "vana vid mer enkla levnadsvanor". Andra fördelar var att de kunde språket och dessutom kände till rådande förhållanden i landet (VN 4/65). 1966 fick man in "över fem tusen kronor" till denna verksamhet (VN 1/67). Ekonomiskt stöd utgick till evangelister i Brasilien (VN 3/67, 1/68) och i Afrika (VN 3/68). Denna typ av bidragsverksamhet gällde för "ett år åt gången". Om den församlings, vars pastor fick understöd, ekonomi och medlemstal ökade under bidragsåret, övergick bidraget till andra evangelister som var i behov av hjälp (VN 3/68).

6.2.6. Organisationsteoretisk diskussion

Maranatas mötesverksamhet har naturligtvis haft betydelse för tillströmningen till rörelsen. Genom väckelsemöten, men också genom pressen, blev Maranatas uppfattning i trosfrågor och dess inställning till samhälle och samfund *tillgänglig* för potentiella medlemmar. Av avsnitt 6.2.1. och av bilaga 1 förefaller det rimligt att anta att det i stor utsträckning var redan troende människor, och främst pingstvännar (08), som anslöt sig till maranataförsamlingarna, ett antagande som förstärks av Maranatas sätt att imitera Pingströrelsen t ex med bibelskola, sommarvecka etc. Om inte annat är det därför rimligt att hävda att Maranata åtminstone på en organisatorisk nivå kan ses som en del av pingströrelsen under den i detta avsnitt behandlade tidsperioden.

Maranatarörelsens sätt att göra sig tillgänglig kan delvis förstås utifrån rörelsens organisatoriska struktur. Gerlach och Heine har funnit att

pingströrelsen organisatoriskt kan karakteriseras med begreppen "decentralization, segmentation and reticulation" (Gerlach & Heine: 34). Med decentralisering avses en rörelses "decision making regulatory functions", och när det gäller pingströrelsen beskriver Gerlach och Heine decentraliseringen som "polycephalous (many headed)" (aa: ss). Med segmentering menas att rörelsen

is composed of a great variety of localized groups or cells which are essentially independent, but which can combine to form larger configurations or divide to form smaller units (aa: 41).

Och att en organisation är nätlik (reticulation) betyder att

the cells... are tied together not through any central point, but rather through intersecting sets of personal relationships and other intergroups linkages (aa: 55).

Dessa relationer och bindningar mellan grupper är av varierande karaktär. De opererar också på olika nivåer. Gerlach och Heine nämner här personliga band mellan medlemmar från olika grupper, personliga relationer mellan ledare vilka kan skapa informella organisatoriska strukturer, rese-evangelister till vars möten folk från olika grupper kommer, något som Gerlach och Heine kallar för rituella aktiviteter, eftersom de har en enhetsskapande funktion, nationella eller regionala sammanslutningar, där "Full Gospel Businessman's Fellowship International" är ett exempel. Ideologiska bindningar menar Gerlach och Heine vara viktiga för sammanhållningen i en decentraliserad och segmenterad organisation, en sammanhållning som inom pingströrelsen åstadkoms genom kringresande evangelister, undervisning och skrifter. Till sist menar Gerlach och Heine att relationer till individer utanför rörelsen är det viktigaste då det gäller rekryteringen till rörelsen (aa: 55-61).

Dessa organisatoriska aspekter kan också belysa vad jag ovan kallat Maranatas *tillgänglighet* under den i detta avsnitt behandlade perioden. Decentraliseringen framträder främst i att någon egentlig ledningscentral saknades, liksom det också saknades en av majoriteten accepterad ledare för rörelsen. Detta förstärks också av segmenteringen, som innebär att varje enskild församling är självständig gentemot de övriga, något som karakteriserade Maranata under den här behandlade perioden. Enskilda församlingar, t ex Jönköpings och Norrköpings, bedrev evangelisation i sina egna trakter. Men flera församlingar samarbetade också, t ex när det gällde en turné i Norrland 1967 (MR 10/67). Den nätliknande strukturen stämmer delvis på Maranata. Ett exempel är flera församlingars gemensamma stöd till en missionär. Ett annat är att eftersom flera av rörelsens mest framträdande evangelister, t ex Imsen, Bergagård, Thulin, Bark och Lindberg, också varit engagerade i Pingströrelsen, bör dessa ha haft personliga relationer med många pingstvännar, relationer som kan ha varit användbara t ex för att arrangera möten i en ort med en pingstförsamling.

Många av Maranatas medlemmar i olika församlingar bör också ha haft personliga relationer med varandra just på grund av att de var pingstväner och haft möjlighet att träffas på bibelskolor och veckor av olika slag. Att det också fanns personliga relationer mellan ledarna, visas inte minst av att de gjorde väckelseturnéer tillsammans, och att de var lärare vid rörelsens bibelskolor och talare under konferenser och veckor. Dessa skolor, konferenser och veckor kan ses med Gerlach och Heines term rituella aktiviteter. Till dessa kom folk från olika församlingar, och som visats tidigare, anbefalldes man att besöka dessa. Dessa konferenser och veckor hade naturligtvis en enhetsskapande funktion. Vid dessa kunde också den ideologiska skolningen få en framträdande roll. Men om ideologin skall fungera sammanbindande bör den vara ganska homogen. Men som kommer att visas i ett senare avsnitt tycks detta inte vara fallet för Maranata under den här behandlade perioden. Snarare tycks man leta efter en ideologi som legitimerade rörelsens existens. När det sedan gäller förekomsten av nationella eller regionala sammanslutningar fanns mig veterligt inte några sådana inom Maranata. Däremot är det tänkbart, att medlemmars relationer till utanförstående har betydelse för rörelsens tillväxt (01).

Enligt Gerlach och Heine är denna typ av rörelse anpassningsbar, och dessutom framgångsrik i att penetrera olika socio-ekonomiska och kulturella skikt i ett samhälle (Gerlach & Heine: 78). Men för en schismatisk sekt rörelse kan den istället vara ödesdiger. Jag har tidigare hävdad att en schismatisk sekt rörelse måste legitimera sin existens genom att visa omvärlden vari rörelsens olikhet består. Vidare kan både segmenteringen och decentraliseringen vara ett hot mot rörelsens fortsatta existens så länge en klart uttalad legitimitet, dvs en lära som påvisar rörelsens olikhet, saknas. Därför är det tänkbart att någon mer framträdande talesman för rörelsen, genom att centralisera auktoriteten över rörelsen till sig själv, alltmör kommer att framstå som rörelsens ende och högste ledare. Detta tillvällande av makten kan då ske just genom en strävan att visa rörelsens särart både på ett ideologiskt och ett organisatoriskt plan (jfr Beckford: 101f). I följande avsnitt skall delningen av Maranata under 1968 ses utifrån detta perspektiv.

6.3. *Maranata delas*

6.3.1. *Pengar och Kärnsjöveckan*

De meningsskiljaktigheter som kom att dela Maranata i två grenar, förefaller ha rört sig dels om hur Maranatarörelsen skulle organiseras och dels om Imsens allt större ledaranspråk.

I Borlänge hade Erik Gunnar Eriksson 1962 grundat något som han kallade för Tältmissionen (F-K 20/7 68, ok 26/3 69). Denna ägde, organise-

rade och drev han själv. Tältmissionens syfte var "att hjälpa de små grupperna ute i landet med tältkampanjer" (VN 4/68). På våren 1967 fanns i Midnattsropet ett upprop för Tältmissionen, där det förklarades att denna behövde 24 661:- för att betala inventarieskulder (MR 8/67). Eriksson planerade också en väckelsekampanj i Norrland med ett tält (EGE till AI 13/5 67). Samtidigt planerade maranataförsamlingarna i Örebro och Stockholm en norrlandskampanj (MR 10/67), och Midnattsropet 10/67 innehöll ett upprop om ekonomiskt stöd — genom ett bifogat inbetalningskort — till de båda församlingarna för finansiering av norrlandskampanjen. Eriksson uppfattade detta som konkurrens, speciellt som man enligt hans egen utsago hade gjort för honom och hans verksamhet ofördelaktiga ändringar i manuskriptet till ovan nämnda upprop för Tältmissionen, som han hade skickat till Midnattsropet (EGE till AI 13/5 67).

Dessa saker, att man hade ändrat i hans manus, att församlingarna i Örebro och Stockholm skulle ha en egen turné och att man samlade in pengar genom Midnattsropet med hjälp av inbetalningskort för att stödja de två församlingarnas norrlandskampanj, ledde till att Eriksson kände sig "överkörd" av Arne Imsen. Vidare upplevde Eriksson samarbetet med Imsen som svårt, inte minst på grund av att Imsen enligt Eriksson arbetade för att misskreditera Tältmissionen (ab).

I ett brev till Erik Gunnar Eriksson förklarade Arne Imsen, att inbetalningskortet bifogades Midnattsropet på grund av att det inte fanns några grupper eller församlingar i Norrbotten som kunde organisera ekonomiskt stöd för tältturnén. Vidare, och också viktigare för en förståelse av schismen, menade Imsen att Eriksson handlade fel när han genom Midnattsropet försökte samla in pengar till Tältmissionens norrlandskampanj samtidigt som maranataförsamlingarna i Stockholm och Örebro förberedde en motsvarande aktivitet (AI till EGE 17/5 67).

I denna diskussion fanns också andra ekonomiska faktorer än de ovan nämnda. Maranataförsamlingarna i Örebro och Stockholm hade för en norrlandskampanj hyrt ett tält av Erik Gunnar Eriksson (aa). Alice och Ruben Bäckström i Skellefteå beslöt att efter kontakt med Imsen donera 10 000:- till Maranataförsamlingen i Stockholm så att denna skulle kunna köpa det tält som församlingen hyrt av Eriksson (RB till M-församl i Sthlm 9/1 68). På så sätt skulle enligt fru Bäckström Erik Gunnar Eriksson också få del av donationen, vilket ursprungligen var avsikten (NV 27/4 68). Tältet som stockholmsförsamlingen skulle köpa, skulle enligt Ruben Bäckström användas för evangelisation "i Skellefteå med flera platser i övre Norrland", ett villkor som var förbundet med gåvan (RB till M-församl i Sthlm 9/1 68). Men enligt Bäckström köptes inte Erikssons tält av stockholmsförsamlingen, och därför krävde de tillbaka pengarna (ab). Bäckströms menade att de blivit "frånnarrade" pengarna, och om inte styrelsen för Maranataförsamlingen i Stockholm ville ge tillbaka pengarna med ränta, hade Bäckströms för avsikt att antingen polisanmäla saken eller

offentliggöra den i Expressen (ab). Imsen ställde sig emellertid helt avvisande till Bäckströms krav och menade, att deras "historieskrivning" inte var korrekt (AI till RB 9/1 68). Bäckströms valde då att polisanmäla "Maranatas styrelse i Stockholm" och också offentliggöra saken i pressen (AB 26/4 68). Imsen hävdade emellertid att han endast hade lovat Bäckströms "att bedriva evangelisk verksamhet i Norrbotten", ett löfte som han menade sig ha uppfyllt. Han hade däremot aldrig lovat att köpa Erik Gunnar Erikssons tält (aa). Dessutom hävdade Imsen att Maranataförsamlingen i Stockholm faktiskt hade köpt ett tält "för ett år sedan" (NV 27/4 68), och även om det inte var just det tältet som Bäckströms avsåg, så borde de vara tillfredsställda med att Stockholms Maranataförsamling faktiskt ägde ett tält som skulle användas för evangelisation i Norrland (aa). Bäckströms nöjde sig emellertid inte med detta, eftersom deras avsikt med gåvan var att bidra ekonomiskt till Erik Gunnar Erikssons evangelisationsverksamhet (aa). Alice Bäckström hävdade därför att hon inte var negativ till Maranatarörelsen som sådan, utan det var

Imsen personligen som vi tappat förtroendet för. Han och hans lilla klick vid sidan om rörelsen skapar missnöje i verksamheten. Imsen leker diktator och bestämmer helt efter egna önskemål (aa).

Maranataförsamlingen i Stockholm hade alltså inte köpt något tält av Erik Gunnar Eriksson, något som Eriksson också påtalade i ett brev till Imsen, och där han också undrade vart de 10 000 kronorna hade tagit vägen. Eriksson menade att det var

av största betydelse för all andlig verksamhet som bedrivs genom frivilliga gåvor att frågan klarades ut (EGE till AI 2/2 68).

Detta skedde också. Enligt Imsen hade Erik Gunnar Erikssons Tältmissionen i Borlänge fått 7 500:- som betalning för hyra av ett tält som hade använts i Skellefteå under sommaren 1967 (AI till EGE 3/2 68 samt NV 8/5 68), vilket bekräftades av Eriksson (NV 8/5 68).

I dessa stridigheter fanns, som antyds i fru Bäckströms uttalande ovan, en fråga som ytterst rörde makten över rörelsen, och som konkretiserades i diskussionen kring Kärrsjöveckans form och innehåll.

Denna vecka började anordnas 1964. Då arrangerade Eriksson möten i logen på sina föräldrars gård i Kärrsjö (MR 8/64). 1965 annonserades dessa möten som "Norrlandsveckan i Kärrsjö på Gunnar Erikssons loge" (MR 3/65). I rapporten från veckan omnämndes den som konferens (MR 9/65), en beteckning som den gick under även 1966 (MR 5/66), då "vänner från hela Skandinavien" inbjöds (MR 11/66), och då 1 000 personer kom till veckans inledningshelg (ÖA 14/7 66). 1967 annonserades den som "Kärrsjökonferensen — Väckelse och uppbyggelsemöten för allt Guds folk som längtar efter väckelse och frigörelse" (MR 8/67). Denna Kärrsjövecka betraktades mer eller mindre uttalat som Maranatarörelsens

rikskonferens, eftersom maranatavänner från hela landet kom dit (MR 9/65). Eriksson var mycket positiv till denna vecka (EGE till AI 20/5 67), medan däremot Imsen var starkt kritisk mot den. Han förstod bland annat "ännu icke riktigt målsättningen för denna väldiga mönstring av Maranatafolket till sommarkonferens" (AI till EGE 29/7 67). Imsen undrade varifrån "misstänksamheten, skvallret, lögnerna, förtalet, rivalitetshungern och den sluga affärsmentaliteten" kom, som han menade karakteriserade 1967 års Kärrsjökonferens. Imsen kritiserade vidare Eriksson för att han lät "de notoriska bråkstakarna på det lokala planet" få så stort utrymme i Kärrsjöveckan. Dessutom ansåg Imsen

att hela veckan i dess nuvarande uppläggning /var/ alldeles för *personlig* och *privat* för att i fortsättningen kunna göra anspråk på att vara Maranatafolkets sommarkonferens (ab).

Tydligen upplevde Imsen denna konferens som hela Maranatarörelsens årskonferens, samtidigt som han menade att den var Erik Gunnar Erikssons privata angelägenhet. Detta senare berodde på att Imsen inte visste om han 1967 hade kommit till Kärrsjö som gäst till Erik Gunnar Eriksson, eller som medverkande i Maranatarörelsens sommarkonferens. Denna osäkerhet hos Imsen om hans roll i 1967 års Kärrsjövecka, berodde också på att Eriksson enligt Imsen lögnaktigt förtalat honom (ab). Eventuellt syftade Imsen här på att Eriksson hävdade att tidningen Midnattsropet på samma sätt som Tältmissionen ägdes privat av Arne Imsen (AI till EGE 31/7 67). Imsen kritiserade också Eriksson för att han inte tillät någon insyn i hur till Tältmissionen insamlade medel förvaltades. Enligt Imsen måste de som skänker pengar till mission och evangelisation ha garantier för full insyn i hur dessa medel används (AI till EGE 29/7 67). Vidare menade Imsen att Kärrsjöveckan var "en smalspårig uppbyggelsekonferens", där de emotionella inslagen fått "tränga undan kamp- och läromomenten" (ab).

Dessa olika faktorer ledde till att Imsen ställde frågan om inte

ytterligare en vecka för människor som vill något *mer* än explosiva andliga utlevelser

var av nöden (ab), en vecka som skulle få sin organisatoriska och innehållsmässiga förebild i "det nytestamentliga församlingsidealet" (ab). Maranatas verksamhet skulle enligt Imsen bedrivas efter Nya testamentets teoretiska och praktiska principer. Detta skulle nämligen leda till ett oskadliggörande av "alla onödiga maktcentra" och en decentralisering av verksamheten, för att denna skulle kunna bli framgångsrik (ab).

6.3.2. Den ideologiska grunden för Imsens kritik

Ovan har visats att motsättningarna inom rörelsen bl a gällde pengar och Kärnsjövveckans ställning och innehåll. Men den viktiga frågan var om det var församlingen eller enskilda individer som skulle ta initiativ till och ha ansvar för t ex evangelisationsverksamhet och konferensveckor. I denna fråga menade Eriksson att man inte borde "låta den lokala församlingstanken binda evangelisation" (EGE till AI 20/5 67), medan Arne Imsen ansåg att "den lokala församlingens upprättelse" var det viktigaste (AI till EGE 17/5 67).

Dessa tankar om en omstrukturering av basen för Maranatas verksamhet framförde Imsen redan under "evangelist- och predikantdagarna i Jönköping" under våren 1965 (MR 3/65). Här menade Imsen att den evangeliserande verksamheten skulle decentraliseras till de enskilda individerna i församlingen. Evangelisationen skulle inte uppdras åt "ett team eller en central instans", något som enligt Imsen förekom inom andra samfund (MR 6/65). Denna decentralisering, som innebar att församlingens alla medlemmar får "en... funktion i fråga om personligt själavinnarbete", var enligt Imsen en förutsättning dels för att en väckelse skulle kunna utvecklas och dels för församlingarnas tillväxt (aa). Enligt Imsen är detta sätt att evangelisera på mycket bättre än "att bygga upp en aldrig så effektiv evangelisationscentral" (aa). "Sido- och överorganisationer" var enligt Imsen ett hot mot den "lokala församlingstanken" (MR 4/66). Men Imsen vände sig också starkt mot den typ av verksamhet som t ex Osborn, Roberts och Allen bedrev. Imsen menade nämligen, att dessa evangelisters organisationer och deras sätt att arbeta på åsidosatte

den Nytestamentliga församlingen... De troende får en enda funktion i den verksamhet som dessa män skapat: att ekonomiskt stödja den store evangelisten och toppmannen i organisationen (MR 5/66).

Istället menade Imsen att varje församlingsmedlem var en evangelist som skulle arbeta för att värva fler medlemmar till Kristus. Imsen menade vidare att man måste börja med att satsa på att evangelisera i hemorten, sedan utsträcka evangelisationsverksamheten geografiskt allt längre (MR 19/66). Det fanns nämligen en risk att den lokala evangelisationen blev försummad på grund av allt för starkt intresse för missionen i andra länder (aa). Det var också församlingen som skulle finansiera verksamheten, och all evangelisation skulle ske "*i och genom församlingen*" (MR 23/66). Enligt Imsen skulle församlingen utifrån Nya testamentet vara

ett insamlande, förvaltande och kontrollerande organ när det gäller medel för mission och evangelisation (MR 23/66).

Denna syn på församlingens verksamhet låg alltså till grund för den kritik som Imsen riktade mot Erik Gunnar Erikssons verksamhet 1967. Men Im-

sen presenterade i en predikan under 1967 års Kärrsjövecka en för Maranata helt ny syn på församlingen, en nyhet som kom att få konsekvenser för Maranatas organisation under 1970-talet. Imsen hävdade nämligen att "ett nytestamentligt församlingliv... är FAMILJELIV" och inte någon form av "föreningsliv" eller annan "intressegemenskap". Detta församlingliv skulle vara "patriarkaliskt" och inte demokratiskt (MR 23/67). Men för att en riktig församling skulle kunna upprättas, krävdes enligt Imsen bl a att

Församlingen måste frälsas *från* sitt onaturliga samröre med alla världsliga storheter — politiska, religiösa, ekonomiska, kulturella och sociala — hon tid efter annan invecklat sig i och pacificerat. Församlingen måste frälsas *från* alla fåfängliga och förgängliga drömmar om att hon genom att alliera sig med "världens makter" bättre kan utföra sin höga kallelse (MR 15/68).

Denna frälsning av församlingen skulle främst åstadkommas genom "undervisande predikan" (MR 19/68).

6.3.3. Europakonferens och annonsbojkott

Imsen blev ännu mer kritisk mot Eriksson när han fick veta att Eriksson och Bergagård planerade att arrangera en Europakonferens 1968. Imsen ifrågasatte om den svenska Maranatarörelsen "står bakom dessa fantastier". Hans irritation berodde också på att han menade sig ha blivit informerad om planerna på en Europakonferens genom pressen och inte genom intern kommunikation (AI till EGE 31/7 67), något som emellertid tillbakavisades av Donald Bergagård som hävdade att Imsen hade varit närvarande under ett samtal mellan Bergagård och Eriksson i Kärrsjö om Europakonferensen (DB till antagligen GO 2/1 68). Imsen bekräftade dels att han var närvarande vid detta samtal och dels att han hade blivit informerad om planerna på en Europakonferens i lokalpressen. Men att han var närvarande vid samtalet betydde inte nödvändigtvis att han "hört" vad som dryftades. Och när det gällde uppgifterna i pressen ansåg han att konferensens genomförande var tvivelaktigt, eftersom det var en privatperson som uttalade sig innan någon församling hade diskuterat och fattat beslut om saken (AI till M-församl i Borlänge 12/1 68).

Borlänges Maranataförsamling beslöt emellertid den 12/11 1967 att stå som "inbjudare till en Europakonferens i Rättvik" i juli 1968, och man ville köpa annonsplats för denna i Midnattsropet (GO till MR 11/12 67). Detta avvisades (GO till DB 21/12 67), på grund av att Maranataförsamlingen i Stockholm och fem andra mellansvenska församlingar under samma tid i juli 1968 ämnade arrangera en konferens i Malmköping.⁹⁸ Stockholmsförsamlingen beslutade detta den 19/8 1967. Imsen hävdade att Erik Gunnar Eriksson och Donald Bergagård informerades om detta beslut

redan den 5/9 1967. Därför menade Imsen, att eftersom stockholmsförsamlingens planer var kända, borde man inte i Borlänge planera en Europakonferens i Rättvik under samma tid som Malmköpingskonferensen skulle äga rum. Imsen såg detta handlande från Borlänges och förslagstäl-larnas, varmed antagligen avsågs Bergagård och Eriksson, sida som "kon-kurrens" och "splittring" (AI till GO 14/12 67). Imsen föreslog att man skulle träffas för att internt diskutera Europakonferensen och "andra ak-tuella gemenskaps- och verksamhetsproblem", ett förslag som återkom till Maranataförsamlingen i Borlänge i brev den 12/1 och den 2/2 1968. I Borlänge menade man emellertid att ett sådant sammanträffande var onödigt, eftersom Maranataförsamlingen i Borlänge hade vänt sig till tid-ningen Midnattsropet för att få annonsplats, och man menade att tid-ningen inte kunde "ha några verksamhetsproblem att diskutera". Dessa problem menade man istället fanns hos Imsen, som man uppfattade som ett hot mot borlänge-församlingens frihet (GO till AI 11/2 68). Maranata-församlingen i Borlänge stod emellertid fast vid sitt beslut att 1968 arran-gera den tältkampanj som under de tre föregående somrarna hade hållits i Rättvik som en Europakonferens (M-församl i Borlänge till MR 10/1 68).

6.3.4. *Kritiken mot Arne Imsen*

Som visats ovan bör Imsen redan under sommaren 1967 ha känt till pla-nerna på en Europakonferens. Bergagård hade också med Imsen diskute-rat möjligheterna att samordna Europakonferensen och Malmköpingsvec-kan, men Imsen ställde sig avvisande till detta förslag (DB antagligen till GO 2/1 68), Bergagårds slutsats blev

att det är ingen idé att diskutera med Imsen i dessa frågor ty det leder inte fram till något positivt, det har vi lärt oss under dessa sju år (ab).

När Bergagård skrev detta uttalande hade han lämnat posten som pastor i Maranataförsamlingen i Jönköping (MR 18/67). En anledning till att Berga-gård lämnade Maranataförsamlingen var att han hade börjat predika inom andra samfund. En annan anledning var just problemen med samarbetet med Imsen. Bergagård menade att Imsen var den som ville "leda... och... vara den allsmäktige hela tiden" (03). Detta tog sig uttryck i att Imsen stän-digt var den som skulle göra uttalanden i massmedia, men också att han "at-tackerade och psykade" sina medarbetare för att få dem "underkuvade". På grund av detta bröt Bergagård samarbetet med Imsen, men lämnade för den skull inte Maranatarörelsen. Efter något år blev nämligen Bergagård för en tid återigen föreståndare för Jönköpings Maranataförsamling (aa).

Tydligen såg Imsen Erik Gunnar Eriksson, hans Tältmission och Kärr-sjökonferensen invid Erikssons föräldrahem som ett för Maranatarörelsen farligt maktcentrum i norra Sverige. Inte minst Kärrsjökonferensens ka-raktär av Maranatarörelsens riksvecka med Eriksson som organisatör och

ansvarig, kan ha medfört att Maranataförsamlingen i Stockholm med Arne Imsen i spetsen fick en mer sekundär roll, speciellt med tanke på att det sakenades en motsvarighet till Kärrsjöveckan i södra Sverige. Dessutom var delar av Erikssons verksamhetsformer helt motsatta Imsens intentioner med församling och evangelisationsformer. I denna situation använde sig alltså Imsen av sin bibliska församlingssyn för att argumentera mot Eriksson (och Bergagård) för att på så sätt stärka sin egen ställning inom rörelsen. I en rörelse som under sin uppkomst legitimerade sin existens med att dess moder-samfund — Pingströrelsen — hade avvikit från ett nytestamentligt församlingsideal, bör nämligen krav på att t ex evangelisation och mission skulle organiseras med Bibeln som förebild vara slagkraftiga argument.

Erik Gunnar Eriksson besvarade emellertid inte Arne Imsens brevlades framställda kritik, något som Imsen tog som inträckt för att Eriksson inte var i "behov av någon korrigerig" (AI till EGE 15/9 67). Däremot menade Imsen att Eriksson betraktade honom som en diktator, och att Eriksson menade att Imsen riktade "oanständiga" angrepp på Pingströrelsen. Eriksson hade tydligen i något forum kritiserat dels Imsens artiklar i Midnattsropet, i vars redaktionskommitté Eriksson ingick (AI till EGE 28/10 67) och dels hävdad att Imsen bedrev en stalinistisk verksamhet (ab), genom att förtala och misstänkliggöra evangelisterna gentemot varandra (02). Enligt Eriksson blev Imsen alltmer "en spindel... ett centrum" som skulle ha vetskap om allt som skedde inom Maranata genom att "all korrespondens, alla samtal skulle gå via honom", vilket möjliggjorde att Imsen kunde utöva sin "maktlystnad" (02).

6.3.5. Erik Gunnar Erikssons svar på Arne Imsens kritik

I september 1967 förklarade Erik Gunnar Eriksson sina ståndpunkter i den uppkomna diskussionen mellan honom och Imsen. Tältmissionen och dess ekonomiska förvaltning var helt och hållet produkter av hans egna initiativ och också hans privata egendom. När Eriksson flyttade till Borlänge blev han Falun-Borlängeförsamlingens evangelist. Där utsåg han själv medarbetare till Tältmissionen och till Kärrsjöveckan, vilka sedan godkändes av församlingen.

De krav som Imsen rest om att de som skänkt pengar till Tältmissionen också skulle ha insyn och förfoganderätt, avvisade Eriksson. Visserligen såg han Tältmissionen som en del av arbetet i Maranataförsamlingen i Borlänge, men eftersom ingen var intresserad av att delta i arbetet när Tältmissionen hade höga skulder, fanns det heller ingen anledning att han skulle lämna ifrån sig bestämmanderätten nu när skulderna nästan var betalda. Eriksson kunde emellertid tänka sig att Borlänge Maranataförsamling fick insyn i arbetet, men ingen bestämmanderätt, om den inte löste de återstående skulderna.

När det gällde Kärrsjöveckan började denna 1964 utan någon tanke på att vara någon konferens för hela Maranatarörelsen. Avsikten var endast att försöka skapa en konferens för Norrland. Inte heller hade Eriksson personligen kallat vittnen till Kärrsjö, eftersom deras omkostnader för resor och uppehålle inte kunde garanteras.

Eriksson avvisade också alla anklagelser om att han skulle ha någon egen personlig ekonomisk vinning av Kärrsjöveckan. Vinster från matservering och affär användes för att täcka veckans omkostnader. Eventuellt övrigt gick till missionen, och enligt Eriksson var det istället maranataförsamlingarna i Örebro och Stockholm som har tjänat ekonomiskt på Kärrsjöveckan, eftersom pengar hade insamlats till dessa församlingars missionärer. I framtiden skulle enligt Eriksson Maranataförsamlingen i Örnsköldsvik ha ansvaret för Kärrsjöveckan. Men, betonade Eriksson, hittills hade den aldrig varit Maranatarörelsens vecka, utan en konferensvecka som Eriksson själv var ansvarig för (Erik Gunnar Erikssons inlägg i evangelistveckan i Örebro nedtecknat efter bandupptagning).

Diskussionen mellan Imsen och Eriksson fortsatte också brevledes efter evangelistveckan i Örebro. Eriksson hävdade bl a att Imsens litteraturmission var lika mycket ett privatföretag som Erikssons Tältmissionen, och att de båda dessutom hade samma berättigande (EGE till AI 2/2 68). På detta svarade Imsen att hans målsättning var att "*All mission skall bedrivas av församlingen och icke av enskilda vittnen*", och han förutspådde förändringar i organiserandet av litteraturmissionen (AI till EGE 3/2 68).

Eriksson undrade vidare varför han inte fick köpa annonsutrymme i Midnattsropet för traktater som skulle delas ut gratis. Detta avslag menade han strida mot Midnattsropets målsättning, vilken var att sprida väckelse (EGE till AI 2/2 68). Imsen svarade att han å sin sida istället var undrande inför Erikssons målsättning överhuvudtaget, dels på grund av hans "utfall" under konferensen i Örebro och dels på grund av att han hade sökt "utgivningsbevis till ett eget organ" (AI till EGE 3/2 68).⁹⁹ Vidare ställde sig Eriksson utifrån friförsamlingsprincipen undrande inför Imsens försök att

i egenskap av föreståndare för Maranataförsamlingen i Stockholm... påverka Maranataförsamlingen i Borlänge, Tältmissionen och dess styrelse och mitt personliga handlande i olika stycken (EGE till AI 2/2 68).

Imsen menade här att han självklart hade rätt att påverka andra utifrån principen att man skulle vara "varandras medtjänare" (AI till EGE 3/2 68).

6.3.6. Donald Bergagårds verksamhet

Liksom Erik Gunnar Eriksson hade Donald Bergagård byggt upp en privat evangelisationsverksamhet. Dels utgav han och ägde tidningen Väckelsenytt och dels bedrev han en traktatmission som annonserades i Väckelse-

nytt (t ex VN 3/67, 5/67). Bergagård deltog också i konferenser och möten utomlands. I november 1965 gjorde han en missionsresa till Spanien, för vilken han bad om ekonomiska bidrag i Väckelse-nytt (VN 3/65). I juli 1966 deltog han som representant för Sverige i en internationell konferens i Detroit, USA, som anordnades av "The Full Gospel Fellowship of Churches and Ministers International" (VN 2/66). I april 1967 var han med i en möteskampanj i Belfast på Nord Irland (VN 3/67). Detta år deltog han återigen i The Full Gospel Fellowship of Churches and Ministers Internationals femte kongress, som hölls i Chicago. Vid denna konferens talade evangelisten T.L. Osborn "om att gå ut till syndarna och vinna dom där dom är". Enligt Bergagård var Osborns framställning "det mest imponerande" han hade hört i detta ämne. Under denna USA-resa predikade Bergagård inte bara på konferensen utan också i Philadelphia, South Bend och Detroit (VN 4/67). I januari 1968 deltog Bergagård i en världskonferens i London. Arrangör för denna var "Crusade For World Revival", och på denna konferens diskuterades "världens evangelisering" (VN 1/68).

Genom tidningen Väckelse-nytt engagerade sig Bergagård också för insamling av pengar till en utbyggnad av Sally Olsens barnhem i Puerto Rico. Vidare fick Donald Bergagård genom Väckelse-nytt ekonomiska bidrag till "kampanjmissionen, samt till mission genom infödda" (VN 6/67), där kampanjmissionen innebar ekonomiskt stöd till instrument, högtalare och liknande (VN 1/68). Med mission genom infödda avsågs, vilket visats tidigare, ekonomiskt stöd åt t ex enskilda evangelister i Afrika (VN 3/68) och till inhemsk radiomission i Brasilien (VN 1/68). Genom Väckelse-nytt kunde man också köpa de produkter som såldes av Evangelii Center (VN 3/67, 4/67), men från och med Väckelse-nytt 5/67 är det tidningen själv som säljer grammofonskivorna. Genom Väckelse-nytt såldes också litteratur (VN 2/67, 1/68).

Ovan nämnda verksamhetsgrenar organiserades, ägdes och bedrevs av Donald Bergagård. De tillhörde alltså inte Maranataförsamlingen i Jönköping. Både Erik Gunnar Eriksson och Donald Bergagård bedrev således en privat evangelisationsverksamhet vid sidan av den lokala maranataförsamlingen.

6.3.7. Motsättningarna blir offentliga

Utifrån ovanstående kan man ganska klart konstatera skiljelinjer mellan Arne Imsen å ena sidan och Erik Gunnar Eriksson och Donald Bergagård å den andra, när det gällde under vilka former evangelisations- och missionsverksamheten skulle bedrivas. Dessa motsättningar hade främst diskuterats internt, men de offentliggjordes i februari 1968. Imsen avgick nämligen den 3/2 1968 (MR 5/68) som föreståndare för Maranataförsam-

lingen i Stockholm (Ex 6/2 68). Anledningen till detta var bl a att han ansåg att församlingen behövde "en mindre omdiskuterad föreståndare" (DN 6/2 68), och att den verksamhet som Erik Gunnar Eriksson och Donald Bergagård bedrev var ytlig (Ex 6/2 68). Vad som behövdes var en "djupare medvetenhet", som bl a gällde en genomarbetad bibelsyn och ställningstaganden inför frågor som "abort, dödshjälp, militarism" (aa). Församlingen i Stockholm hade i och med Imsens avgång ställts inför en möjlighet att välja mellan dessa två riktningar (aa). Och om församlingen accepterade hans "vänstervridning" av verksamheten, var han beredd att åter bli föreståndare, om man gav honom detta förtroende (KvP 7/2 68), vilket församlingen gjorde då man beslöt att "återkalla pastor Arne Imsen som föreståndare" (SvD 11/2 68) den 10/2, ett beslut som var "så gott som" enhälligt (MR 5/68).

Eriksson och Bergagård menade att talet om Maranatas ytlighet saknade grund. Istället såg man Imsens avhopp som ett försök från hans sida att stärka sina positioner. Eriksson jämförde "Imsen med enväldshärskaren Nasser" och hävdade att Imsens "avhopp är ingenting annat än en styrkedemonstration" där "alla landets maranatamedlemmar skall be Imsen komma tillbaka!". Om detta skulle ske skulle Imsens ställning stärkas, och han skulle då kunna "göra en utrensning" (Ex 6/2 68). Donald Bergagård påtalade Imsens strävan att framstå som Maranatas "riksledare" (GT 6/2 68), och att man inom Maranata vände sig

mot hans försök att centralisera Maranata... Imsens tanke är *en* tidning (hans egen tidning "Midnattsropet") och *ett* förlag. Han har motarbetat min tidning "Väckelse-nytt" och vill inte ge rum för lokala initiativ (Ex 6/2 68).

Vidare menade Bergagård att man inom Maranata hade protesterat mot Imsens utfall "mot andra frikyrkliga församlingar", eftersom detta medförde att Maranata isolerades (AB 6/2 68).

Pressen betraktade Imsens avgång främst som ett resultat av en maktkamp mellan Imsen å ena sidan och Bergagård och Eriksson å den andra (GT 6/2 68). Imsen bekräftade dessa motsättningar inom Maranata (Ex 6/2 68), och enligt Göteborgs-Tidningen menade "initierade kretsar" att

många krafter... länge varit verksamma för att stöta Imsen från såväl ledarskapet i Stockholm och som församlingens /antagligen rörelsens/ store ledarfigur i hela landet (GT 6/2 68).

Konflikten hade enligt Anders B. Andersson, som var Donald Bergagårds efterträdare som pastor i Maranataförsamlingen i Jönköping (JP 31/10 67), sitt ursprung i de två skilda syner på evangelisationens bas som representerades av Bergagård och Eriksson å ena sidan och Imsen å den andra. Imsen betonade, som visats tidigare, att församlingen skulle vara evangelisationsverksamhetens bas, medan Bergagård och Eriksson hävdade att det privata initiativet också borde få ett utrymme (KvP 7/2 68). Enligt

Imsen var det riktigt att använda begreppet maktkamp som en beteckning på stridigheterna, eftersom det för honom gällde vilken

linje som skulle bli den avgörande för vår utveckling: en förytligad utåtriktad verksamhet eller ett församlingsbyggande (08).

Samtidigt som Imsens avsked från Maranataförsamlingen i Stockholm diskuterades i pressen, inleddes Maranatarörelsens "årliga rikskonferens" i Jönköping (Ex 6/2 68), där man diskuterade "evangelistens och missionärens tjänst", eftersom det var synen på dessas arbete som under de senaste åren orsakat konflikter inom väckelsen (MR 5/68). Imsen hade "avböjt att komma", trots att han under tidigare år "varit en av huvudtalarna" vid denna typ av konferenser (JP 7/2 68). Imsen dök emellertid upp under veckan "och höll en genomgång inför evangelisterna" (SA 9/2 68). På detta sammanträde fick inga journalister närvara. Efteråt avlämnades emellertid ett uttalande till pressen i vilket framhölls att "I Jönköping samlade Maranatavitnenn från hela landet" tog avstånd

från de uttalande, som i pressen varit synliga om att pastor Arne Imsen skulle vara en diktator, vilken skulle utövat tvång och påtryckningar på församlingarnas självständighet (aa).

I detta uttalande framhölls också att motsättningar "mellan enskilda inom väckelsen" borde lösas på ett personligt plan. Vidare tog man

avstånd från det sätt på vilket interna förhållanden inom väckelsen ofta har utlämnats till pressen (aa).

I flera tidningar hävdade man, att det var Imsen själv som hade dikterat detta uttalande (AB, SF 9/2 68). Dagens Nyheter menade att Imsens utspel i Jönköping hade stärkt hans positioner inom rörelsen, och att han därför fortfarande var rörelsens starke man (DN 9/2 68), vilket naturligtvis var av betydelse i maktkampen mellan Arne Imsen å ena sidan och Erik Gunnar Eriksson och Donald Bergagård å den andra (GP 9/2 68).

Dessa motsättningar blev inte mindre av att tidningarna innehöll ganska initierade reportage om vad som hade skett under mötet i Jönköping, där dels journalister inte hade tillträde, och där man dels tog avstånd från "det sätt" som rörelsens interna angelägenheter hade lämnats till pressen. Eventuellt var det Bergagård och Eriksson som lämnade dessa uppgifter. De menade nämligen att

Vårt samarbete med Arne Imsen är redan brutet. Om bråket skall fortsätta måste det bli en definitiv brytning (GP 9/2 68).

Enligt pressens rapportering från mötet skulle Imsen ha frågat "de närvarande maranataevangelisterna en och en och sedan församlingsvis" dels om de kände "till några diktaturfasoner inom Maranata" och dels "om... enskilda församlingar skulle ha utsatts för påtryckningar" (aa;

KvP 9/2 68). Vidare hävdade enligt SvD "en av de ledande inom Maranatarörelsen" att

De flesta av evangelisterna stod på den s.k. rebellsidan innan Imsen kom hit, men de satt som paralyserade och ingen vågade stiga upp och säga emot honom när han talade (SvD 11/2 68; KvP 9/2 68).

Ovan refererade uttalande från konferensen i Jönköping undertecknades dels av konferensens båda ordföranden, Helge Erixon och Rune Gelinder, och dels av jönköpingsförsamlingens pastor Anders B. Andersson (SA 9/2 68). Andersson försökte emellertid inta en neutral ställning i konflikten (SF 9/2 68), även om han enligt Göteborgs-Tidningen menade att "Bergagård är galjonsfiguren och Imsen den kloke man vars råd man gärna söker" (GT 9/2 68). Denna strävan efter neutralitet blev ännu tydligare när Imsen väl hade lämnat Jönköping (GP 11/2 68). Då höll nämligen Andersson ett anförande i vilket han förklarade att uttalandena *för* Imsen samtidigt var uttalanden *mot* Bergagård och Eriksson. Andersson betonade samtidigt, att han hyste "det största förtroende *också* för bröderna Donald Bergagård och Erik G. Eriksson". Vidare menade Andersson att konferensens tidigare uttalanden visade ett "misstroende mot bröderna Bergagård och Eriksson", och han bad därför konferensdeltagarna

att personligen hos var och en av dessa bröder göra något för att rätta detta missförstånd (Anders B. Anderssons tal i Jönköpingsveckan 10/2 68).

Man beslöt och skickade samma dag — den 10/2 — telegram till Erik Gunnar Eriksson och Donald Bergagård (SvD 11/2 68), i vilka man betygade dem sitt "förtroende" i det gemensamma väckelsearbete. Telegrammet var undertecknat av samma personer som hade undertecknat det tidigare omtalade pressmeddelandet, nämligen Helge Erixson, Rune Gelinder och Anders B. Andersson (Kopia av telegrammet till E.G. Eriksson 10/2 68).

Även denna fas av skeendet togs upp i pressen. Förutom att korrekt återge telegrammet, menade Svenska Dagbladet att detta innebar att konferensdeltagarna hade bytt sida, och att man ångrade att man "gått med på det av Imsen dikterade uttalandet". Att man hade gjort detta berodde på att man "helt enkelt inte vågat säga emot Imsen", enligt vittnesbörd i det möte där man beslöt att också uttala sitt stöd för Bergagård och Eriksson (GP 11/2 68).

6.3.8. Maktkampens konsekvenser

Även om dessa stridigheter enbart rörde personer i Maranatarörelsens ledande skikt, fick de flera konsekvenser för rörelsen i dess helhet. Så beslöt t ex Örnköldsviks Maranataförsamling

den 13/1 1968 enhälligt... att stå utanför striden och meningsskiljaktigheterna mellan de ledande bröderna i Maranataväckelsen (M-församl i Ö-vik till EGE 28/1 68).

ett beslut som innebar att församlingen inte längre var intresserad av att tillsammans med Maranataförsamlingen i Borlänge arrangera Europakonferensen och/eller 1968 års Kärrsjövecka.

En annan konsekvens var att Anders B. Andersson slutade som redaktör för Midnattsropet, eftersom han bl a inte kunde stödja

den linje som tillämpats och angivits som Midnattsropets i den pågående gemensamma kampen för urkristna och nytestamentliga ideal (VT 15/3 68).

Vidare var Andersson missnöjd med tidningens ägandeförhållanden, eftersom dessa innebar att Arne Imsen (aa) — som ägde tidningen och var dess ansvarige utgivare (MR 7/68) — hade för stort inflytande över tidningens innehåll (VT 15/3 68).¹⁰⁰

Stridigheterna fick också konsekvenser för missionen. Maranataförsamlingen i Stockholm beslöt den 30/3 1968 att avveckla underhållet till missionärerna Eklund, vilka bland annat varit verksamma i Afrika och i Spanien. I protokollet angavs att man ville satsa på Spanien, och att man inte ville "stödja Eklunds ev återresa till Afrika med tanke på de kaotiska förhållanden som är rådande där" (Utdrag ur protokoll från M-församl i Sthlms församlingsmöte 30/3 68). I ett brev till Margaretha och Gunnar Eklund angav Imsen ett ytterligare skäl, nämligen att han menade att Eklunds "glidit bort från gemenskapen med församlingen här i Stockholm" (AI till M o G E 10/4 68). Innebörden i detta är antagligen Eklunds engagemang i tidningen Väckelse-nytt, där Gunnar Eklund pläderade för mission genom infödda (VN 2/68).

Den viktigaste konsekvensen av de tidigare redovisade motsättningarna var emellertid att Maranatarörelsen efter evangelistdagarna i februari 1968 i Jönköping splittrades i två huvudgrenar, varav den ena leddes och fortfarande leds av Arne Imsen, och där den andra åtminstone till en början samlades kring Erik Gunnar Eriksson och Donald Bergagård. Dessa två grenar framträdde tydligt under sommaren och hösten 1968. Den gren som leddes av Imsen arrangerade sommarkonferens i Malmköping, och i annonsen inför veckan uppgavs arrangerande maranataförsamlingar vara Stockholms, Uppsalas, Västerås, Örebro, Norrköpings och Jönköpings (MR 1/68). Erik Gunnar Eriksson arrangerade som tidigare år en Kärrsjövecka, som i Örnsköldsviks Allehanda omtalades som "Maranatarörelsens stora årliga rikskonferens". Förutom Erik Gunnar Eriksson deltog bl a Donald Bergagård, missionären Gunnar Eklund och Anders B. Andersson i veckan som talare (ÖA 11/7 68). Det var också Erik Gunnar Eriksson och hans Tältmissionen som svarade "för tält och mötesledning" (F-K 20/7 68) för "Maranatarörelsens andra stora riksläger" 1968, nämligen Europakonferensen i Rättvik (ÖA 11/7 68). Som inbjudare till denna konfe-

rens stod "maranataförsamlingarna i Edsbyn, Gävle och Borlänge samt grupperna i Rättvik och Mora" (F-K 20/7 68). Även på denna konferens deltog Donald Bergagård, missionär Gunnar Eklund (aa) och Anders B. Andersson (VN 4/68). Det kan också tilläggas att ingen av dessa två konferenser annonserades i Midnattsropet. Däremot fanns annonser i Donald Bergagårds tidning Väckelse-nytt (VN 2/68).

Splittringen av Maranata framgick också av att Maranataförsamlingen i Edsbyn under två veckor i oktober anordnade en bibelskola (VN 4/68), som i tiden låg omedelbart före stockholmsförsamlingens årliga bibelskola (MR 17/68). Till bibelskolan i Edsbyn kom "ett 40-tal elever och ett 10-tal lärare" (Ljusnan 19/10 68). Bland dessa kan nämnas Donald Bergagård, Erik Gunnar Eriksson, Enock Karlsson och Anders B. Andersson (VN 4/68).

Som en ytterligare bekräftelse på att en splittring förelåg, kan nämnas att det i Stockholm fanns en grupp som "under hela hösten... regelbundet samlats till bön", och denna grupp hade också diskuterat möjligheterna till en konferens i Stockholm. Denna kom till stånd under allhelgonahelgen 1968. Bland talarna fanns återigen Donald Bergagård, Erik Gunnar Eriksson, Anders B. Andersson, missionär Gunnar Eklund m fl (VN 6/68). Imsens Maranata hade istället under samma helg en konferens i Örebro, arrangerad av Örebro Fria Församling. Inför denna annonserades Arne Imsen, Ernst Höglander, Agne Bark m fl som talare (MR 19/68).

Splittringen blev också tydlig genom att Arne Imsen arbetade med att grunda nya församlingar i trakter där det redan tidigare fanns maranataförsamlingar. Ett exempel på detta är tillkomsten av en Maranataförsamling i Huskvarna under hösten 1968. Donald Bergagård, som åter var föreståndare för Maranataförsamlingen i Jönköping, menade att det

var anmärkningsvärt att Imsen och hans maranataförsamling i Stockholm öppnat en filialförsamling i Huskvarna, när det redan finns en församling i Jönköping (GT 7/11 68).

Bergagård såg församlingsbildandet i Huskvarna som kyrkopolitik från Imsens sida, speciellt med tanke på att jönköpingsförsamlingen "haft både möten och dop" i Huskvarna (aa samt VN 2/66).

6.3.9. Stridens fortsättning i Väckelse-nytt och Midnattsropet

De två maranatagrenarnas synpunkter på verksamheten kan till viss del avläsas i respektive sidas tidningsorgan: Imsens Midnattsropet och Bergagårds Väckelsenytt, i vilken Erik Gunnar Eriksson blev medarbetare från och med nummer 1/68.

I Väckelse-nytt diskuterades bl a dels frågan om förhållandet mellan

församling och evangelisation och dels frågan om församlingens självständighet. När det gällde det senare hävdade Anders B. Andersson med tydlig adress till Arne Imsen att det var helt

främmande för den nytestamentliga församlingens styrelsesätt... att *enskilda personer utanför den lokala församlingens krets* genom att skaffa sig inflytande eller genom påtryckningar av olika slag söka påverka en enskild församling i dess handlande (VN 5/68).

När det gällde frågan om förhållandet mellan församling och evangelisation, menade Erik Gunnar Eriksson, att det var helt fel att betrakta detta som "ett motsatsförhållande". Dessa två företeelser hörde enligt Eriksson ihop och dessutom förutsatte de varandra. Men till skillnad från Imsen, som hävdade församlingens överhöghet över mission och evangelisation, såg Eriksson församlingen som en "stödtrupp" som genom förböner och ekonomiska bidrag

gör det möjligt att förverkliga den kallelse och uppgift som Gud nedlagt hos *enskilda människor* i församlingen (VN 3/68, min kurs).

Eriksson hävdade alltså det privata initiativet. Detta framhöll han också tillsammans med flera andra evangelister under evangelistdagarna i Jönköping i februari 1968. Både Eriksson och Höglander hävdade att den typ av evangelister som representerades av amerikanarna O. Roberts och T.L. Osborn behövdes i Sverige. Anledningen till att denna typ av evangelister saknades i Sverige var enligt Höglander att man här alltför kraftigt hade betonat församlingen. Och Donald Bergagård undrade om "vi fått för mycket samfundstänkande", och om detta i så fall hämmade enskilda evangelisters arbete (MR 5/68).

Arne Imsen tog upp problematiken i Midnattsropet. I en ledare med titeln "Världsevan-geliste i rymdåldern" angrep han den form av mission som inte var förankrad i en församling utan hade sina rötter i privata initiativ.¹⁰¹ Vidare menade Imsen att "världsevan-gelisten" endast behövde ha en ekonomisk relation till församlingen. Församlingen skulle nämligen ekonomiskt garantera hans verksamhet (MR 6/68). Även om Imsen inte nämnde några namn, ansåg Donald Bergagård att adressen var tydlig. De som åsyftades var nämligen Donald Bergagård och Erik Gunnar Eriksson (VT 15/3 68).

Imsens värdering av den gren av maranata-verksamheten som samlades kring Bergagård och Eriksson framträdde ännu tydligare i Midnattsropet 20/68:

Denna "fria" företagsamhet har blommat ut i en vild flora av mötes- och konferensveckor, bibelskolor, tidningsproduktion, traktatdistribution, bokspridning, förlagsverksamhet, insamlingsbrev, missionsprojekt, tältuthyrning och -försäljning, grammofofonskiv- och ljudbandsutpränting med plagiering, idéstöld, publicitetshunger, storhetsgalenskaper, simpel konkurrensmentalitet och annat småvarmt.

Imsen menade också i denna artikel att syftet för de som bedrev ovanstående verksamhet var ett jagande "efter marknader, makt och pengar". Imsen efterlyste en upprepning "i denna djungel av religiös kommers" inom Maranatarörelsen (MR 20/68). För denna upprepning var enligt Imsen predikanterna "nyckelpersoner". De måste akta sig för att drabbas av "amerika feber". Enligt Imsen ledde nämligen denna till respektlöshet "för den onda andevärldens furste". Imsen hävdade också att det fanns några predikanter i Sverige som hade drabbats av denna feber, vilket främst visades i att man dels var helt ointresserad av församlingsvård och dels hade en "medveten ovilja att underställa sig den lokala församlingens helt självklara kontroll" när det gällde ekonomiska medel till evangelisation och mission.¹⁰²

Man kan undra om Imsens negativa syn på Eriksson och Bergagård enbart hade sin grund i deras syn på hur evangelisation och mission skulle organiseras och bedrivas. En ytterligare orsak kan nämligen sammanträffandet mellan Henning Thulin, Donald Bergagård, Erik Gunnar Eriksson och Lewi Pethrus i maj 1963 ha varit (Dagen 29/5 63). Vid detta tillfälle menade nämligen Pethrus att den syn på väckelsen som de tre maranataevangelisterna presenterade var samma som Pingströrelsens (aa), vilket borde göra det möjligt för dem att få predika inom denna (03). Enligt Kvällsposten var det meningen att Pethrus skulle ta upp frågan på årets Nyhemsvecka (KvP 31/5 63), men ingenting hände (03). Intressant är emellertid att Imsen inte deltog i detta samtal hos Pethrus, trots att han var inbjuden (Imsen 1970: 128). Han ansåg sig inte kunna delta på grund av sin religiösa och moraliska övertygelse, något som han också fick stöd för från Maranataförsamlingen i Stockholm (08). Här kan också tilläggas att Pethrus i Kvällsposten uttalade att han inte såg någon "anledning att kontakta honom /Imsen/ i framtiden heller" (KvP 31/5 63).

Imsen såg detta sammanträffande dels som ett svek av maranataevangelisterna gentemot Maranatas medlemmar (08) och dels som ett försök från Pethrus att splittra Maranatarörelsen (MR 9/63). Även om han inte lyckades, tyder ändå de tre maranataledarnas besök hos Pethrus, och Bergagårds uttalade önskan om att få återvända till Pingströrelsen (03), och att sammanträffandet initierades av Thulin, på att vissa motsättningar fanns inom Maranatarörelsens ledande skikt. En ytterligare bekräftelse på existensen av motsättningar är att Thulin lämnade Maranata 1964 och hade då för avsikt "att söka nytt inträde i Pingstförsamlingen" (GT 7/5 64).

6.4. Maranata som nyhetsstoff

6.4.1. Inledning

I de två föregående avsnitten har vad man skulle kunna kalla för Marana-

tas strukturella förändringar beskrivits. Det visades, att när det gällde antalet församlingar och redovisad mötesverksamhet hade Maranata sin storhetstid under åren 1966, 1967 och 1968. Vidare visades att Maranata delades i två grenar 1968. Denna delning kunde ses som ett resultat av en kamp om makten över rörelsen. Denna maktkamp hade sin grund i dels en oenighet om var evangelisation och mission skulle ha sin organisatoriska bas och dels i att delar av ledarskiktet eftersträvade ett närmande till främst Pingströrelsen. Detta sistnämnda utgjorde naturligtvis ett hot mot Maranatas legitimitet, vilken i stor utsträckning baserades på att man ansåg sig vara den bibliskt sanna pingstväckelsen i Sverige. Om Maranata även i fortsättningen skulle kunna åberopa sitt bibliska ursprung, måste naturligtvis utifrån Arne Imsens synpunkt över rörelsen inflytelserika personer, som dels avvek från bibliska principer i organisationsfrågor och dels eftersträvade kontakter med förvärldsligade trossamfund, utrensas.

Men man kan fråga om det fanns andra faktorer än de ovan relaterade, vilka närmast är av intern karkatär, som kan ha påverkat Maranatarörelsens utveckling. Avsikten med de följande avsnitten är att undersöka om omvärldens reaktioner, som de speglades främst i pressen, på vissa händelser inom rörelsen kan ha haft några effekter på rörelsens utveckling. För denna analys kommer de tidigare presenterade termerna (se sid 43) differens, antagonism och separation att användas.

6.4.2. Uno "Mälle" Lindberg

I samband med evangelistveckan i Jönköping i februari 1968 visades att evangelisterna inom Maranata dels var känsliga för vad pressen skrev om Maranata och dels tog avstånd från beskrivningen av Imsen som diktator. Antagligen syftade evangelisterna i sitt uttalande bl a på Uno "Mälle" Lindberg och verksamheten kring honom.

Lindberg engagerade sig i Maranatarörelsen under hösten 1962 (MR 10-11/62).¹⁰³ I januari 1964 betecknade Aftonbladet honom som "utbrytare från Maranata" (AB 7/1 64). Arne Imsen förnekade emellertid att någon schism mellan honom och Lindberg förelåg. Imsen påstod sig stödja "Mälle Lindberg helt och fullt" trots att Imsen "ibland /stod/ en smula främmande för hans mötesmetoder" (KvP 9/1 64),¹⁰⁴ vilka av Kvällsposten betecknades som "håll-i-gång-show för Jesus" och att "det är det vildeste hittills i guds namn" (KvP 11/1 64). Lindberg menade själv att han hade lämnat Maranata på grund av att

Dom tränar lite slött. För Jesus måste man köra hårt men jag har egentligen ingenting mot Maranata. Jag vill tända alla för Jesus. Det behövs en religiös knock out i det här landet (AB 12/1 64).

Imsen och Lindberg hade ett gemensamt möte i Målilla den 12/1 1964 som

offentliggjordes som "SM i religiös galenskap" i Aftonbladet. Lindberg hade nämligen utmanat Imsen på duell (SDS 13/1 64). Mötet avbröts ganska omgående på grund av att "mellan 5 000 och 6 000 människor — mest ungdomar — försökte tränga sig in i Målles tält, som på sin höjd rymmer 600-700 människor" (Ex 13/1 64).¹⁰⁵ Både Imsen och Lindberg betonade emellertid att det inte rädde några motsättningar mellan dem.

Men Imsens skepticism mot Lindbergs evangelisationsmetoder ökade i och med att Lindberg hade för avsikt att göra en turné med en kombinerad frälsar- och popshow i Skåne. Enligt Kvällsposten kommenterade Imsen Lindbergs kommande turnéarbete med orden: "den som väljer danspalatsen har övergett predikstolen" (KvP 21/1 64).¹⁰⁶ Och i Stockholms-Tidningen hävdade Imsen att "om det är sant vad som här sagts om 'Målle' och hans uppträdande under den skånska s.k. pop-turnén nyligen, då tar jag definitivt avstånd från 'Målle' Lindberg" (ST od).¹⁰⁷ I mars 1964 drabbades Lindberg av Maranatas bannbulla på grund av att han enligt Imsen "förvandlat väckelsen till vinstintressen" (JP 19/3 64).

Men i januari 1966 var Lindberg tillbaka i Maranata (MR 6/66) efter en kort sejour inom Pingströrelsen (AB 2/11 65). Arne Imsen menade att Lindberg var en "sann evangelist", fastän hans metoder under en tid hade urartat (ST 13/1 66). Detta menade Lindberg bero på "att han gjorde sig oberoende av den lokala församlingen" (MR 3/66).

I oktober 1966 föll emellertid Lindberg åter i onåd. Tidningen Se presenterade nämligen en intervju med honom med anledning av att han höll på att skriva sina memoarer. Det som väckte anstöt var när Lindberg för tidningen berättade några erfarenheter från sina "10 år som pingstpastor". Lindberg hävdade att "Frikyrkokapellens predikstolar är demonbesatta sexaltare!" och att de enskilda samtalen mellan pastorn och hans kvinnliga församlingsmedlemmar inte sällan slutar i syndafall, på grund av att

kvinnorna ber om handpåläggning och välsignelse... och eftersom det inte finns några direkta regler för var händerna skall välsigna så... Ja ni förstår (Se 43/66).

Emellertid nöjde han sig inte med detta utan hävdade också att "Nyhemsveckan är inget annat än en parningsvecka där inte minst "alla preventivmedel som låg och skräpade" efter avslutad vecka upplevdes besvärande av de som städade området (aa).

Naturligtvis reagerade man på detta inom samfunden, och då också inom Maranata. Enligt Aftonbladet menade Imsen att om inte Målle tog "tillbaka vartenda ord", så kunde han betrakta samarbetet mellan honom och Imsen "som definitivt avslutat" (AB 21/10 66).

Visserligen förmildrade Lindberg sina uttalanden (aa), men i februari 1967 förklarade han att han hade brutit med Imsens Maranata. Anledningen till brytningen uppgav han vara att

man förskingrade själarna istället för att samla dem. När man märkte att man inte fick hela makten över de nya medlemmarna försköt man dem. Under motiveringen att de inte var tillräckligt starka i anden. Sedan fick de stå där utan att ha någon församling att ty sig till (GT 12/2 67).

Lindberg syftade här främst på Arne Imsen, som han anklagade för att vara en diktator. (NA 10/3 67; ok 2/4 67).¹⁰⁸

Denna anklagelse framfördes också av Aage Samuelson i pressen i samband med ett möte som hölls i Örebro den 3/3 1967. Samuelson menade att Imsen inte hade "begåvning att leda Maranatarörelsen", och att han var "en pingstpredikant och ingenting annat". Vidare menade Samuelson att Imsen ville "bli en diktator i Lewi Pethrus stil", och att Imsen skulle bekämpas. Anledningen till dessa utfall mot Imsen var att medlemmar i Örebro Fria Församling, dvs Maranataförsamlingen med cirka 150 medlemmar, inte tolererade "Imsens idéer att bojkotta en del medlemmar". Man var också missnöjda med att Imsen själv bedrev "egen tidning och affärsverksamhet i Stockholm",¹⁰⁹ samtidigt som han predikade "att inget kommersiellt av något slag fick ha samband med Maranata" (Bp 4/3 67).

Målle Lindberg anslöt sig till Samuelson, och den 9/3 1967 hölls två maranatomöten i Örebro. Det ena mötet leddes av Aage Samuelson och Målle Lindberg, vilka menade att Imsen inte längre ville väckelse. Dessutom måste han bort från Maranata, så att rörelsen kunde återföras till vad den en gång varit. Vad man eftersträvade var ett återvändande till den ursprungliga norska varianten av Maranata, som Aage Samuelson presenterade i slutet på 1950-talet (NA 10/3 67).

Det andra mötet, som hölls i Örebro den 9/3 1967, leddes av Arne Imsen (aa). Han menade sig inte frukta någon konkurrens från Samuelson och Lindberg. Påståendena om att han skulle vara en diktatorisk ledare för den svenska Maranatarörelsen menade han vara orimliga på grund av att Maranata saknade en riksledning.¹¹⁰ De olika maranataförsamlingarna var enligt Imsen "en egen enhet som har rätt att utforma sin verksamhet som den själv tycker". Vidare menade Imsen, att man inte strävade efter "en ökad koncentration". Istället satsade man på en decentralisering för att lättare "nä ut till folket". Denna decentralisering innebar t ex att man etablerade församlingar i Stockholms förorter. Samtidigt existerade "en ideologisk samhörighet mellan de olika församlingarna", något som förstärktes inte minst genom utbyte av predikanter, men också genom massmedias framställning av Maranata, vilket ledde till att "det skapats en ännu homogenare front som håller ihop av ideologiska skäl" (NA 7/3 67). Inte heller Agne Bark, som var föreståndare för Maranataförsamlingen i Örebro, såg denna nya mötesverksamhet, som gick under namnet "Mirakelmötena", som något hot. Han menade att denna verksamhet var "ett slag i luften" (aa). Och enligt tidningsreferaten från mötena den 9/3 blev det

som vanligt när Arne Imsen besöker Örebro... fullt hus. Han är Maranatas starke man, även om han inte själv vill erkänna det (NA 10/3 67).

På liknande sätt hölls det konkurrerande maranatomöten i Göteborg under 1967. Dessa möten hölls i Folkets hus. I dess A-sal samlades Göteborgs Maranataförsamling (GT 12/2 67). Denna församling, vars förstandare var Enock Karlsson, grundades 1962 och hade nu (1967) "ca 200 medlemmar" (GP 3/4 67). I Folkets hus B-sal höll "en utsparkad fraktion av A-laget som bildat en 'piratgrupp'" sina möten. Ledaren för denna grupp kom att bli Målle Lindberg. Enligt Enock Karlsson var det meningen att Målle Lindberg skulle engageras för mötesverksamhet i den ursprungliga Maranataförsamlingen i Göteborg. Men på grund av rykten om att Lindberg var inblandad i "otukt och äktenskapsbrott" blev församlingen tveksam, och man ville vänta med Lindbergs engagemang. Lindberg gick då "över till den andra gruppen. Där har han några familjer och raggare- och ungdomsklientel" (Ex 1/4 67). Inför detta "B-lag" hävdade Lindberg att det vilade "en förbannelse över Maranata", som berodde på att rörelsens "lärofäder... skor sig på medlemmarnas bekostnad" (GP 3/4 67).

Lindbergs engagemang i ovan nämnda "piratgrupp" blev emellertid kortvarigt. En anledning till att han lämnade den uppgavs vara att han hävdade att Maranata egentligen var ett assyriskt ord som betydde förbannelse. Han och "resterna av det ursprungliga Maranata här i Göteborg", ca 20-30 individer, grundade istället en egen församling som man gav namnet "Världsvid Väckelse" (GP 23/4 67).

6.4.3. Vaggerydsfallet

Det var emellertid inte enbart interna stridigheter, i vilka Imsens ledarroll ifrågasattes, som pressen intresserade sig för. Pressens negativa inställning till Maranata kom fram ännu tydligare i det s k Vaggerydsfallet. Detta innebär att en 13-årig diabetiker dog på grund av att föräldrarna av trosskäl avbröt insulinbehandlingen (Dom B 230/1964). Inspirationen till detta fick föräldrarna genom sitt deltagande i Maranatas verksamhet i Jönköping. Vid ett möte där den 24/2 1963 bad de församlade för pojken (aa), och man — inklusive pojken — ansåg att han blivit helbrägdagjord. Efter detta möte avslutades insulinbehandlingen, något som enligt pressen pastor Ernst Höglander (KvP 7/12 63) tillstyrkte (AB 11/3 63). Efter cirka en vecka blev pojken sämre, och pastor Donald Bergagård tillkallades av föräldrarna för att be för pojken. Vid detta tillfälle sade Bergagård till föräldrarna att om inte tillståndet för pojken förbättrades under dagen, måste han få insulin eller läkare tillkallas (Dom B 230/1964). Dagen efter meddelade föräldrarna Bergagård att deras son blivit sämre. Bergagård rådde

dem då att tillkalla läkare (Ex 14/3 63). Enligt denna befann sig 13-åringen i ett tillstånd av halvcoma. Pojken fördes till Jönköpings lasarett, där han intensivbehandlades. Efter något dygn avled han (AB 11/63).

I pressen diskuterades bl a ansvarsfrågan. Man fann att Donald Bergagård inte kunde åtalas för sin förbönsverksamhet, eftersom han inte fått någon ekonomisk ersättning när han besökte pojken i hemmet (DN 12/3 63). Däremot ansågs det för troligt att föräldrarna kunde åtalas "för att uppsåtligt ha vållat pojken död genom försummelse" (Ex 20/3 63), och de pastorer som försökt helbrägdagöra pojken för delaktighet, eftersom de kunde ha påverkat föräldrarna att avbryta insulinbehandlingen (AB 12/3 63).

Åtalsfrågan blev inte klar förrän i slutet av november 1963. Medicinalstyrelsen hade enligt Aftonbladet funnit ett "klart samband... mellan den avbrutna insulinbehandlingen och pojken död". Därmed rubricerades åtalet mot föräldrarna som "oavsikligt vållande till annans död" (AB 20/11 63).¹¹¹

I rättegången, som hölls i maj 1964 i Värnamo tingshus, menade de åtalades advokat Sven Virstedt enligt Expressen för det första att det inte var föräldrarnas fel att Gud inte botade deras son (Ex 5/5 64). För det andra menade han att pojken mor inte var tillräckligt informerad av läkare om det allvarliga i att upphöra med insulinbehandlingen (aa samt Dom B 230/1964). Enligt försvaret var alltså Gud och läkare ansvariga för pojken död (Ex 5/5 64). Domen blev fällande, och föräldrarna dömdes vardera till 30 dagsböter för "att av oaktsamhet vållat sonens död" (Dom B 230/1964).

I samband med massmedias intresse för Vaggerydsfallet uttalade sig Imsen¹¹² och Bergagård om skuldfrågan. I ett väckelsemöte i Stockholm den 12/3 1963 menade Imsen att Bergagård inte hade någon skuld i dödsfallet, eftersom han befann sig i England när Vaggerydsfallet tog sin början. Föräldrarnas handlande menade Imsen mer vara ett uttryck för övertro än tro (ST 12/3 63). Samtidigt kritiserade emellertid Imsen "de 'ljumma kristna' som 'ej tar konsekvenserna av sin tro' och förklarade att han och hans anhängare är 'beredda att tro med livet som insats' " (aa). Bergagård såg dödsfallet i Vaggeryd "som ett resultat av Guds vilja" (AB 12/3 63). Någon skuld kunde inte heller läggas på föräldrarna, eftersom "de ville pojken bästa" (Ex 14/3 63). Vidare påpekade Imsen sitt ansvar som förkunnare, och att helbrägdagörelseförkunnelsen inte var någon polemik mot läkarvetenskapen. Man hade inte heller från Maranatas sida uppmanat folk att avbryta medicinering eller att undlåta att vid behov gå till läkare (aa). Men från Maranatas sida ville man ändå framhäva sin gentemot samhället avvikande uppfattning när det gällde sjukdomars orsak och deras botande. "Gud har befallt oss att gå ut och driva ut onda andar, att bota sjuka. Vi måste ta konsekvenserna" hävdade nämligen Donald Bergagård på ett möte i Jönköping den 13/3 enligt Expressen (aa).

Vaggerydsfallet förbättrade inte opinionsbildares inställning till Maranata. Tvärtom blev det ett nytt tillfälle för pressfolk att på olika sätt föra fram antagonistiska synpunkter på rörelsen. I en okänd ledarartikel kunde man bland annat läsa att 13-åringen "är av allt att döma ett nytt offer på vidskeplens och den blinda trosfanatismens altare" och att Maranata och dess pastorer

ådrar sig ett oerhört ansvar genom att sprida en förkunnelse som bland lättleda och okritiska människor kan ge upphov till förakt för läkekonsten och benägenhet att hänge sig åt andebesvärjelser och annan bottenlös vidskepelse. Det är illa nog att dessa naiva extasmakare genom sin aktivitet direkt bidrar till okunnighetens fördjupande och villfarelsens utbredande — långt allvarligare är dock att verksamheten indirekt kan medföra ökat sjukdomslidande och i värsta fall leda till människors för tidiga död.

Botemedlet såg artikelförfattaren främst i upplysning, men också i att om någon fick kännedom om liknande fall, borde barnavårdsnämnden uppmärksammas på förhållandena. Denna kunde nämligen "med stöd av barnavårdslagen 25 par. . föranstalta om omhändertagande".

Kritiken mot Maranatas helbrägdagörelseverksamhet fick bland annat som konsekvens att rörelsen tvingades förklara sina ståndpunkter när det gällde helbrägdagörelsetron. I Midnattsropet 6/63 menade Erik Gunnar Eriksson i artikeln "Gudomlig Helbrägdagörelse", att sjukdomen var en konsekvens av syndafallet, och att det var självklart att Jesus botade sjuka kroppar, eftersom han hade kommit för att frälsa människan från synden. Detta var nu inte något som förekom bara under apostlatiden, utan det förekom också i vår egen tid, och Eriksson exemplifierar bl a med en

kvinnor i Göteborg som fick sin syn åter efter många års lidande, en annan som fick sitt skadade ben helbrägd, och senast för några dagar sedan en kvinna i Stockholm som efter tre och ett halvt års obotlig ryggskada upplevde Guds kraft och hälsa (MR 6/63).¹¹³

Detta sätt att visa sin differens gentemot de rådande medicinska värderingarna blev ännu tydligare i och med att medlemmar i rörelsen ville påvisa att Gud faktiskt kunde bota sockersjukan. Som ett exempel på detta framträdde i pressen i september 1963 en 22-årig man från Ludvika, Leif Aspenlöv, som efter fem års insulinbehandling slutade med denna efter sin frälsningsupplevelse. Själv menade han efter två månaders behandlingsuppehåll, att han mådde utmärkt (AB 11/9 63). Hans läkare, överläkare Nils Bergquist, uttalade sig i Aftonbladet, och hävdade att "en som nonchalerar insulinet drar på sig ohyggliga risker" (aa). Reaktioner på Leif Aspenlövs påstådda helbrägdagörelse kom också från annat håll. Så menade ordföranden i Sveriges Diabetesförbund, riksdagsledamoten Nancy Eriksson, "att Maranatarörelsen hetsar mot de sockersjuka" och hon beklagade

att det inte finns någon myndighet som kan gripa in i ett sådant fall där en yngling bevisligen under sin gudstro avstår från att upprätthålla livet (AB 11/9 63).

Enligt Nancy Eriksson skulle en möjlighet att stoppa Maranatas helbrägdagörelseverksamhet vara att tillämpa kvacksalverilagen (AB 16/11 63). Och enligt Kvällsposten (od) hade fru Eriksson för avsikt att interpellera i riksdagen om denna lag gick att använda mot Maranata.

Denna typ av antagonistiska synpunkter, i vilka man efterlyste legala åtgärder mot Maranata, kom inte enbart från Nancy Eriksson. Under hösten 1963 framträdde nämligen ett försök till ett mer organiserat motstånd mot Maranata i och med att "Aktionskommittén mot religiös galenskap", vars ledare var Otto Swerin, bildades. Enligt Aftonbladet startade denna aktionsgrupp på grund av att en medlem i Maranata hade behandlats med elchocker på det mentalsjukhus där Swerin arbetade (AB 14/9 63). Swerin såg företeelser som tungomålstalande och helbrägdagörelse som "typiska inslag i en hysterisk symptombild". Speciellt vände han sig mot vad han kallade för "homeopatiska helbrägdagörelsepiller", och hans önskan var

att man genom en lag jämförlig med lex veneris kunde hindra hysterogena naturer från att odla och sprida sin sjukdom såsom... sker i 'drivhuset, salighetskrogen' Viktoriasalen (aa).¹¹⁴

6.4.4. "I afton bönemöte"

Tron på helbrägdagörelse hade en ganska central position inom Maranata. Den förefaller tidvis ha intagit ställningen som den företeelse som legitimerade rörelsen, och därmed talade om hur Maranata skiljde sig från andra samfund och från samhället. Inom Maranata hävdade man nämligen, att denna typ av under bevisade "kristendomens realitet och att Herren är den-samme idag" (MR 7-8/63).

Denna tonvikt på helbrägdagörelsetron fanns också i Donald Berggårds tidning Väckelse-nytt. I denna redogjordes bl a för ett under som hade publicerats i tidningen "Faith Digest". Undret innebar att "en muselmansk" pojke under en "evangelisk kampanj" blev botad så att hans högra ben, som var 15 cm kortare än det vänstra, "i ett ögonblick, växte ut och blev normalt" (VN 5/65). I samma nummer av Väckelse-nytt publicerades uppgifter om att två personer i Afrika hade uppväckts från de döda. Källan till dessa uppgifter uppgavs vara den svenska missionären Gustav Struble, som hade redogjort för det inträffade i "Mattson-Bozes tidning 'Herald of Truth' från Amerika".

Andra botanden som omtalas är en man som blev helad från kärlek-kramp, och "en kvinna med en struma som hängde som en säck på hennes hals blev fullkomligt frisk" (VN 2/66). Ett ytterligare exempel är Ör-

I min egen kropp har jag många gånger fått uppleva hur Gud har gripit in och helat mig. När jag var 6 år, låg jag för döden. En Herrens tjänare smorde mig med olja och bad trons bön. Herren grep in.

Och Kjell Sandberg från Katrineholm omtalade i samma nummer att Gud hade gjort honom fullständigt frisk från "magsår och ryggbesvär, samt två kotor förskjutna".

Det var denna helbrägdagörelsetro, men främst Vaggerydsfallet, som inspirerade författaren Gunnar E. Sandgren till att skriva en TV-pjä. Enligt förhandsinformationen handlade — den ännu oinspelade (Ex 9/2 66) — pjäsen om en sockersjuks flickas död, sedan föräldrarna på grund av sin helbrägdagörelsetro hade upphört med insulinbehandlingen. Pjäsen hade alltså sin tydliga förebild i Vaggerydsfallet, och författaren ville åstadkomma ett kritiskt angrepp mot Maranata, som han betraktade som en farlig företeelse (Ex 8/2 66).

Detta betydde emellertid inte att Sandgren var motståndare till kristendomen. Inte heller var han negativ till förbön för sjuka. Tvärtom ansåg han att förbönen var "något oantastligt". Vad Sandgren emellertid reagerade mot var när medicinsk behandling byttes "mot religiös terapi" (SA 22/10 66). Enligt Dagen var Sandgrens egen uttalade önskan att få till stånd ett förbud mot "denna vidskepelsens skumma verksamhet" (Dagen 25/10 66).

Pjäsen, som hette I afton bönemöte, sändes den 24/10 1966, och enligt Expressens programpålysning var den

ett hårt angrepp på Maranatarörelsen, som förkunnar att sjukdom skall botas med böner och oljedukar (Ex 24/10 66).¹¹⁵

Enligt Imsen var pjäsen "en praktmiss som angrepp på Maranata" (Ex 25/10 66), eftersom Maranatas sätt att predika helbrägdagörelse var helt annorlunda än som det framställdes i pjäsen (SA 25/10 66). Vidare menade han i något som kallades "Ur maranatapastors cirkulärinsändare", och som publicerades i Dala Demokraten den 26/10 1966, att det

luktat religionsförföljelse, snobberi, penninghunger och äregirighet av denna civiliserade hednings /G.E. Sandgren/ uppreklamerade kulturkräk (Se också ledaren i MR 21/66).

Donald Bergagård menade också han att pjäsen "var en miss i alla avseenden" (Ex 25/10 66). Pjäsen gav enligt Bergagård ingen rättvis bild av Maranatas lära (SA 25/10 66), eftersom Sandgren hade framställt Maranatas helbrägdagörelseverksamhet som ett sätt att pröva vad Gud duger till (Se 44/66). Överhuvudtaget visade pjäsen enligt Bergagård inte något som var "kristendom" (SA 25/10 66). Pjäsens konsekvens skulle antagligen bli att sporra Maranatas evangelister att i ökad utsträckning predika

helbrägdagörelse genom tro (aa), vilket i så fall ytterligare skulle poängtera Maranatas differens gentemot rådande värderingar. Bergagård tog själv initiativ till detta genom att börja med helbrägdagörelse per automatisk telefonsvarare, något som han själv betraktade som succé, eftersom "folk ringt ner numret". Enligt Aftonbladet svarade Bergagård med orden:

Lägg din hand just nu på det sjuka stället eller på ditt hjärta så beder vi tillsammans: "Fader i Jesu namn gör den sjuke frisk NU" (AB 2/12 66, JP 2/12 66).

I sin kommentar till TV-pjäsen menade Erik Gunnar Eriksson att massmedia hade gjort Maranata "till mördare" (DD 25/10 66). Enligt honom berodde "Vaggerysfallet" på "ett missförstånd från föräldrarnas sida". Maranataevangelister, inklusive Erik Gunnar Eriksson, hade på föräldrarnas begäran bett för pojken, men ingen från Maranta hade sagt åt föräldrarna att upphöra med insulinbehandlingen. Vidare menade Eriksson, att även om hela människans frälsning fanns med i Maranatas budskap, så var själens frälsning det viktigaste, vilket innebar att man inte förkastade mediciner eller läkarvetenskap (aa). Eriksson menade alltså, att det inom Maranata inte fanns något motsatsförhållande mellan tron på helbrägdagörelse och läkarvetenskap, något som också framhölls av en av de ledande i Gävles Maranataförsamling, järnvägstjänstemannen Bengt Hedin (Arbbl 26/10 66), och av Arne Imsen, som emellertid samtidigt menade att tron på under var en förutsättning för att bli kristen, och att "dagens vidskepelse" var den starka tilltron till läkemedel (Barom 11/4 67)¹⁶.

Av pressuttalanden att döma menade man från läkarhåll att ett sådant motsatsförhållande existerade. Enligt "överläkaren på psykiatriska kliniken vid lasarettet i Falun, dr Björn Kinberg," ledde "Maranatas förkunnelse" till att "många människor /blev/ patienter vid våra mentalsjukhus". Han menade vidare att "de människor som söker sig till Maranata... ofta /är/ svaga själar, labila och intellektuellt otillräckliga" (AB 27/10 66). Det Kinberg mest reagerade mot var Maranatas helbrägdagörelseförkunnelse, vilken dels predikade ett motsatsförhållande mellan Gud och läkarvetenskapen och dels — och allvarligast ur mentalhygienisk synpunkt — lade

döda människor och deras anhöriga till last att de avled för att deras tro inte var tillräckligt stark (aa).

Naturligtvis reagerade man starkt på dessa uttalanden inom Maranata. Erik Gunnar Eriksson menade att

Dr Kinbergs uttalande är oerhört fräckt och upprörande. Han idiotförklarar alla i Maranatarörelsen (aa).

Eriksson menade att Maranata istället har "gett människovärdet tillbaka" till många människor "som har förstörts av mänsklig synd och psykiatrer av Kinbergs kaliber"(aa). Dessutom ställde Eriksson sig själv, Bergagård

och Imsen "till förfogande för en psykisk undersökning om doktorn tror att vi är labila personer med dåligt intellekt" (aa).

Det som pressen i samband med TV-pjäsen "I afton bönemöte" lyfte fram, var alltså konflikten mellan tro på helbrägdagörelse och läkarvetenskapen. För att belysa denna fråga intervjuade Arbetet två kvinnor som var aktiva i maranatagruppen i Malmö. Dessa sade sig tro på helbrägdagörelse, och en av dem påstod sig ha blivit helbrägdagjord från en svår maginfektion. Den medicinska vetenskapen menade hon ha "en stor uppgift att fylla". Men är man bara tillräckligt stark i sin tro "är inget omöjligt för Gud". Men om ens tro skulle vackla, "får man gå till läkare".¹¹⁷ Vidare menade hon, att Guds helbrägdagörande kraft "verkar genom" Arne Imsen. Det var Jesus som hade gett honom denna kraften, därför att han var frälst (Arb 30/11 66).

Samtidigt med denna intervju av de båda maranatakvinnorna, publicerade Arbetet också uttalanden från andra samfundsledare om hur de såg på förhållandet mellan helbrägdagörelse och läkarvetenskap. Lewi Pethrus menade att "läkarna är farligare än helbrägdagörarna", ett uttalande som han framför allt grundade på att "de verkställer t o m aborter och ordinerar p-piller". Pethrus såg emellertid en möjlighet till ett samarbete mellan läkare och helbrägdagörare på grund av läkarbristen. "Där läkare fattas kan helbrägdagörelsen med fördel gripa in". Detta förutsatte naturligtvis att Pethrus menade att helbrägdagörelsen var en realitet. Därför menade han vidare att det var "förljuget" av TV att presentera

ett fall där förbönerna misslyckats... Men man glömmer de tusentals exempel vi har på svåra sjukdomar... som har botats på några minuter av en helbrägdagörare när läkare har stått maktlösa (aa).

Föreståndaren för Alliansmissionens församling i Jönköping, Karl-Erik Andersson, och divisionschefen för Frälsningsarmén i Malmö, Folke Lerne, menade båda att det inte gick att konstruera ett motsatsförhållande mellan helbrägdagörelsetro och läkarvetenskap (aa).

Två läkare uttalade sig också i detta nummer av Arbetet. Den ena var överläkaren på barnkliniken vid Jönköpings lasarett, Astrid Thilén, som menade att det var "förkastligt" av "religiösa extremister" att sätta "tron före läkarvetenskapen" (aa). Lite mer omfattande uttalade sig emellertid fd överläkaren vid Vipeholms sjukhus i Lund, Hugo Fröderberg. Han menade att även om ledarna för Maranatarörelsen inte förbjöd medlemmarna att besöka läkare, så har det starka framhållandet av helbrägdagörelsetron lett till att "många maranatafrälsta undviker läkare." Detta ansåg Fröderberg vara ett bevis för "en primitiv inställning" hos "lättrogna människor med en svävande realitetsuppfattning" (aa).

Denna antagonistiska inställning gentemot Maranatas helbrägdagörelseverksamhet både från samfundshåll, från medicinsk expertis och från kulturarbetare, påverkade emellertid inte Maranata. I maj 1968 framträd-

de den engelske helbrägdagöraren Selwyn Hauges i Maranatas möten i Stockholm. Enligt Aftonbladet påstod sig Hauges själv ha blivit helad från en dödlig sjukdom. Vidare bad han på mötet Gud om att ge en 65-årig kvinna "ett nytt hjärta", eftersom det gamla var "utslitet". Och inför de församlade konstaterade han att kvinnans hjärta var utbytt (AB 26/5 68).

6.4.5. "Barnförbud Maranata"

Tidigare relaterade reaktioner från Nancy Eriksson och Aktionskommittén mot religiös galenskap hade inte enbart sitt ursprung i Vaggerydsfallet. 1963 var det förutom 13-åringens död, två andra händelser som gav Maranata uppmärksamhet och kritik i pressen. Dessa två händelser medförde, att barns förhållande till rörelsen diskuterades ytterligare, och från flera håll restes kravet på att Maranatas möten borde vara barnförbjudna.

Den första av dessa två händelser som pressen diskuterade var ett skilsmäsofall, där fadern önskade vårdnaden om barnen, eftersom modern tillhörde Maranatarörelsen (AB 14/3 63). Till rättegången skulle författaren Gunnar E. Sandgren kallas som vittne för kärande (KvP 14/3 63), och enligt Ulf Nilsson i Aftonbladet antog man att vittnet skulle framhålla

1. Maranatas möten är utomordentligt upphetsande tillställningar, där eggande rytmisk musik avbryts av extatiska vittnesmål och höga djurlika bönevrål.
2. De ord som brukas är starkt emotionellt laddade och avsedda att associera fram känslor av skuld och ångslan för straff.
3. Maranata är en mycket liten — men också högljudd — sekt. Barn som under sina formbara år tvingas till intima kontakter med denna sekt och kanske binds vid den mer eller mindre mot sin vilja (eller i varje fall utan att de fått möjlighet att välja mellan andra åskådningsformer) får mycket svårt att anpassa sig i det "vanliga" inte särskilt religiösa samhället.
4. Barnen löper stor risk att bli hackkycklingar bland sina kamrater, att bli utpekade och förhånade som "avvikande" och "anorlunda". Deras möjligheter till normal kontakt med andra barn beskärs starkt (AB 14/3 63).

Sammanfattningsvis konstaterade Ulf Nilsson att kärandesidans uppläggning av fallet fick som konsekvens ett indirekt barnförbudande av ett visst slag av religiös förkunnelse.

Försvarssidan¹¹⁸ menade istället

att 1951-års religionsfrihetslag slår vakt om vars och ens rätt att fritt utöva sin religion såvida han inte stör samhällets lugn eller åstadkommer allmän förargelse (AB 16/3 63).

Rätten gjorde emellertid inte skilsmässofallet till ett religionsfrihetsmål. Modern frändömdes visserligen vårdnaden om barnen, men inte på grund av att hon var med i Maranata, utan på grund av att hennes starka engagemang i Maranatarörelsens verksamhet hade inneburit ett åsidosättande av "barnens utveckling annat än i religiöst avseende" (AB 3/4 63).

Denna omtanke om barnens bästa framfördes också av tidningen Se den 21/3 1963. Där skrev signaturen O.L. med anledning av Vaggerydsfallet, att barn som på väckelsemöten fick "se sina föräldrar vrida sig i själslig extas" borde drabbas av "ångestkänslor" och "visioner av fruktan". O.L. menade att samhället hindrade barn från att se skadliga filmer, från att leva i alkoholiserade hem, gå på boxningsmatcher etc, men däremot gjorde samhället ingenting för att förhindra barnen

att se pappa eller mamma ryckas bort från dem av en hetsande, obegriplig maktvåg, att se pappa och mamma förvandlas till främmande, obehärskade väsen.

Detta betraktade O.L. som "det våldsammaste övergrepp mot ett barns... känslövärld", och vidare att "detta är den extatiska religiositetens mest skrämmande och farliga sida".

Både Vaggerydsfallet och skilsmässoprocessen medförde alltså önskemål om ett barnförbudande av Maranata. Denna antagonistiska inställning gentemot rörelsen blev ännu tydligare i samband med att TV den 24/6 1963 sände ett inspelat program från ett maranatamöte i Viktoriasalen i Stockholm.¹¹⁹ Dagen efter beskrevs programmet av pressen med begreppet chock (Ex, GT, AB, 25/6). Det som främst chockerade tittarna var närbilder på en gråtande flicka (AB 25/6), men också företeelser som en kvinna som "i hysterisk falsett (rabblade) sin utantillärda galimatias: ett ofattligt fantasilöst tungomålstalande", och att en man lyckades "med konststycket att vråla högre än alla de andra. Hans röst urskiljs som ett dödsskadat djurs: Jesus, Jesus" (aa), väckte anstöt. Men det var främst den gråtande flickan som fick barnpsykiatrikern och överläkaren Gösta Harding att i Dagens Nyheter framhålla att "religiösa möten av maranatamötets karaktär borde vara barnförbudet" (DN 26/6 63). Han menade nämligen att känsliga barn kunde bli psykiskt chockade av "att se hysteriska människor skrika och skaka" (aa)¹²⁰. Företrädare för Maranata menade istället att deras möten "var vägen till själens hälsa för de små" (KvP 16/9 63). Maranataföreträdare svarade sig också med att det fanns annat i vårt samhälle som verkligen var skadligt för barn. Inte minst sände "TV allt möjligt skräp som satan bjuder" barnen på. Ännu allvarigare var alkoholmissbruket, och barnen

sitter kanske på fars knä och ser hur spriten går in och vettet går ut... och de får tidigt lära sig smaka de sista dropparna i spritglaset. Förfärligt — hemskt — sataniskt... Detta säger man ingenting om, men när några saliga barn prisar Gud, då skall det stoppas (MR 7-8/63).

Överläkare Harding menade vidare att många av dem som deltog i det

TV-sända mötet "är i behov av vård" (Ex 26/6 63), och att maranataledarnas teknik för att nå extas kunde jämföras med "negrernas rituella danser" och med "nazimötena i Tyskland". Maranatomötena var också enligt Harding speciellt farliga för "hysteriskt lagda människor som inte lyckas bli frälsta. Den chock de då upplever kan bli mycket stark och sluta i självmord" (DN 26/6 63).

Representanter från andra trossamfund instämde i princip i Hardings synpunkter. Rektorn vid Örebro Missionsskola, Joel Bergström, karaktäriserade Maranata som "en ytterlighetsriktning av primitiv karaktär", vars mötesextas var "rent tekniskt framtingad genom yttre medel". Dessutom ansåg han Maranatas möten "vara direkt olämpliga för barn", främst på grund av stämningen under mötena, men också på grund av att mötena var så långa (NA 27/6 63).

Pastor Sven Wramsby (SMF) menade att Maranata var "en olustig företeelse inom den kristna världen". Dessutom menade han att mötena kunde vara skadliga för de "både fysiskt och psykiskt labila människor" som "i stor mängd" konstituerade Maranatarörelsen. Pastor Wramsby ansåg också att "de barn som var med i mötet... säkerligen är utsatta för påtryckningar från föräldrarnas och församlingens sida" (aa). Prosten Erik Esking menade att Maranatas starka betoning av troshelbräddagörelsen ledde till att medlemmarna tog avstånd från läkarvetenskapen, även om Maranatas ledare inte direkt inspirerade till detta (aa). Och från Svenska Baptistsamfundet menade pastor Yngve Adolfsson att "Maranata är en religiös ytterlighetsriktning" (aa). Till dessa negativa reaktioner på det TV-sända mötet från Viktoriasalen hör också Svensk Veckotidnings recension av programmet. Här framhölls det att "Maranata... blottades på sitt religiösa armod". Förkunnelsen menade recensenten vara "tom och mekaniskt suggestiv" vars effekt var att piska upp stämningen

och fullständigt ovetande demonstrerade den i falsk extas hänryckta församlingen en grym andlig exhibitionism. Ångest, kvidanden och högljudd gråt blandades med blasfemiska applåder och reflexiva hallelujarop (SV 26/63).

Men det som recensenten reagerade starkast inför var

att se den stora gruppen barn mitt i påverkningsfältet, som med primitiva medel tvingades in i gråttaffekter och bundna rörelseschema (aa).

Det TV-sända maranatomötet diskuterades också av Lewi Pethrus i en ledare i Dagen. Men till skillnad från de flesta andra nämnde han inget om barns förhållanden till Maranata. Istället tog han tillfället i akt för ett starkt ifrågasättande av Maranatas legitimitet, nämligen att Maranata menade sig vara en "förnyelse av pingströrelsen" eller att den var "vad pingströrelsen var i sin begynnelse". Dessa påståenden från Maranatas sida var enligt Pethrus grundfalska. Maranata var istället "ett misslyckat försök" "att efterapa pingstväckelsen". Vidare hävdade Pethrus att det TV-sända mötet inte var något

annat än parodi på ett pingstmöte. Det var en förfälskning av den urkristna församlingens bruk av de andliga gåvorna och därför en vrågbild av nytestetlig kristendom (Dagen 28/6 63).

Pethrus påpekade emellertid att äkta yttringar av den helige Ande kan ha förekommit, men om de fanns

så drunknade dessa i den störsjö av mänskliga och själsliga yttringar som den hänsynslöse ledaren piskade upp (aa).¹²¹

Krav på att barnförbjuda Maranata restes också från två stockholmskvinnor som under sitt deltagande i en FCO-konferens i Stockholm besökte ett maranatomöte. Enligt de två kvinnorna, Ella Nilsson och Gulli Säldevall, deltog mellan 800 och 1 000 personer i Maranatas möte. I Stockholms-Tidningen menade de båda fackföreningskvinnorna att en "upptrissad extas rådde" på mötet, och att "tårarna flödade på pubertetsungdomar, kroppar vaggade fram och åter i en rytmisk-hysterisk böljegang." Vidare menade Nilsson och Säldevall att "småbarn skrek högljutt och vettskrämt, när inte extatiska mödrar brydde sig om dem." De två kvinnornas råd var att barn borde hållas utanför, och att barnavårdsnämnderna på något sätt borde ingripa. De två damerna efterlyste också "en opinion mot denna kräftböld" (ST 19/11 63).¹²²

Som ett motargument mot dessa fackligt engagerade kvinnors önskemål, publicerades i Midnattsropet en artikel, vars författare presenterades som "en helt utomstående, fackligt och politiskt, men inte alls religiöst engagerad" kvinna (MR 1/64). Förutom att hon på Maranatas möten "njutit av sången och musiken" och beundrat mötesdeltagarnas "äkta, uppriktiga och frimodiga" gudstro, har hon haft nöje av att se hur trivsamt barnen hade det. Enligt författaren verkade barnen trygga:

De små leker obesvärat på estraden, försöker sjunga med i sångerna, klappar i händerna av hjärtans lust och ser ut att ha roligt (aa).

Författaren avvisade också alla tankar på att barnavårdsnämnderna borde ingripa. Hon menade att det måste finnas angelägnare uppgifter för dessa att syssla med (aa).

Barnavårdsnämndernas möjligheter att barnförbjuda Maranatas möten kom att utredas av socialstyrelsen. Denna ombads nämligen i en anmälan till följd av TV-programmet från Viktoriasalen i Stockholm, att

skyndsamt låta undersöka dels i vilken mån risker för psykiska störningar hos barn kan tänkas uppstå i samband med besök på Maranatarörelsens möten och dels i vilken utsträckning möjligheten kan finnas för barnavårdsnämnderna att ingripa under beaktande av rätten till fri religionsutövning (Soc st DNR B 526; AB 14/12 63).

Den första frågan gick på remiss till medicinalstyrelsen, som menade att även om inga "strängt vetenskapliga undersökningar" om hur barn påverkas av att delta i möten som Maranatas fanns, så utifrån "allmän psy-

kologisk erfarenhet" kunde främst nervösa barn, men även helt normala barn, ta skada (aa). Dessa skadliga effekter på barnen berodde dels på "barnets läggning" men också på relationen mellan barnet och dess föräldrar, och speciellt vilken kontakt barnet och föräldrarna hade under ett möte (Soc st DNR B 526). Medicinalstyrelsen menade att om föräldrarna råkade

i ett sådant extatiskt tillstånd att kontakten med barnet omöjliggöres, torde barn uppleva detta som en ovanlig och för dem obegriplig situation. För vissa barn kan denna bli så skrämmande att den manifesterar sig i olika former av ångestreaktioner. . . Från allmän mentalhygienisk synpunkt är det av synnerlig vikt att barn ej onödigtvis utsättes för sådan psykisk påverkan som kan tänkas skada även om härvid endast en del barn riskerar symtom på psykisk ohälsa (aa).

Socialstyrelsen var ense med medicinalstyrelsen och menade i ett brev till barnavårdsnämnderna i Sverige, att det var

olämpligt, att barn beivrar Maranatarörelsens och andra liknande rörelers möten (aa).

Detta, av vissa tidningar kallade barnförbud (Arb 14/12 63), skulle gälla barn under 16 år och skulle genomföras på så sätt att barnavårdsnämnderna skulle

genom upplysningsverksamhet och vädjanden till allmänheten verka för att barn under 16 år hålls borta från mötena (Soc st DNR B 526).

Vidare rekommenderade socialstyrelsen i denna skrivelse till barnavårdsnämnderna att dessa

på lämpligt sätt /lät/ föräldrar och andra barnaföstrare få del av denna skrivelse (aa och AB 15/1 64).

De barn som ändå togs med på möten skulle följas "med uppmärksamhet", och om deras psykiska hälsa var utsatt för fara skulle "utredning inledas enligt 14 § barnavårdslagen för utvärderande av huruvida ingripande med stöd av 25 § a) samma lag är påkallat" (Soc st DNR B 526), dvs om "förebyggande åtgärder" var resultatlösa, kunde "barnet omhändertagas för samhällsvård och skiljas från hemmet" (aa samt AB 15/1 64).

Inom Maranata reagerade man naturligtvis mot detta. Pastorn för Maranataförsamlingen i Örebro, Alf Pettersson, såg ingen anledning att följa socialstyrelsens rekommendationer (NA 15/1 64). Arne Imsen såg socialstyrelsens uttalanden som en hotelse (AB 15/1 64), vilken han bemötte med att uppmana maranataföräldrar att i ökad utsträckning ta med sina barn på möten (JP 17/1 64). Imsen menade vidare att han aldrig hade upplevt att barn och föräldrar under något möte hade förlorat kontakten med varandra på grund av föräldrarnas "religiösa utlevelser". Även om barnen inte alltid förstod föräldrarnas upplevelser, så "känner de i atmosfären om det är onda eller goda krafter som är verksamma. Det är tydligt att de förnimmar om far och mor står under den helige Andes inflytan-

de'', och detta var enligt Imsen både positivt och uppbyggligt för barnen (Imsen 1964: 66f).

Jönköpings Maranataförsamling tycktes emellertid komma till en annan slutsats. Här träffade man nämligen en överenskommelse med barnavårdsnämnden, som innebar att

Maranataförsamlingen lovade att uppfylla Socialstyrelsens önskemål om att barn under 16 år om möjligt hålls borta från Maranatamöten (JP 16/1 64).

en överenskommelse som Imsen betraktade som ''strunt'' (JP 17/1 64).

Arne Imsen tog också upp frågan i Midnattsropet. Han menade att socialstyrelsens utlåtande var ''ett moderniserat konventikelplakat'', som ''gav ett komiskt intryck''. Arne Imsen misstänkte nämligen att socialstyrelsens ledamöter hade handlat ''under extatiskt inflytande då de fattade ett så verklighetsfrämmande beslut''. Vidare ansåg Imsen, att socialstyrelsens rekommendation var ''ett allvarligt intrång i den grundlagsbefästa rätten till fri religionsutövning'' (MR 3-4/64).¹²³

6.5. Maranatas reaktioner på den framförda kritiken

6.5.1. Inledning

Som framgått ovan reagerade företrädare för Maranata på den i massmedia framförda kritiken från t ex medicinskt håll. Däremot har knappast någon reaktion på samfundens inställning till Maranata, t ex i samband med det TV-sända mötet från Viktoriasalen, förmärks. I de följande avsnitten skall Maranatas syn på andra samfund och på samhället relateras. Därefter följer ett avsnitt om Maranatas självsyn. Avsikten med dessa tre avsnitt är att visa på Maranatas differens och antagonistiska inställning gentemot dess omgivande samhälle.

6.5.2. Maranatas syn på andra samfund

Liksom under etableringsperioden var Maranata under den i denna avdelning behandlade perioden starkt negativ till andra samfund. Denna negativitet riktade sig inte minst mot Pingströrelsen och Lewi Pethrus, bl a beroende på Pethrus försök att enligt Imsen ''oskadliggöra'' Maranata genom att sammanträffa med några i Maranatas ledarskikt (se sid 138).

Imsen såg emellertid också Pethrus arbete med att skapa ett nytt politiskt parti som ett hot mot Marantarörelsen. I uttalanden i pressen menade Imsen, att Maranatarörelsens medlemmar skulle ''i Guds namn frånrövas medborgerliga rättigheter'' om Pethrus och hans likasinnade skulle få inflytande över politiken. Vidare menade Imsen, att även om pingstvännerna fick ''politiska befogenheter'' skulle de knappast kunna ''hejda det

andliga och sedliga förfallet" i samhället, eftersom de inte hade lyckats stävja det "i sina egna fällor" (NN 11/2 64).¹²⁴ Ett kristet politiskt parti skulle också endast motverka och hämma "uppenbarelsen av Andens kraft" (MR 3-4/64). Tankarna på ett politiskt parti var enligt Imsen enbart en konsekvens av en utarmning av Pingströrelsens mötesverksamhet. Väckelsemöten och bönemöten hade ersatts av trivselkvällar och musik- och sångmöten (aa). Pingströrelsens politisering var ett uttryck för att den "förlorat sin andliga kraft" och ett bevis för att denna rörelse var obiblisk, eftersom varken Apostlagärningarna eller breven i Nya testamentet innehöll några politiska ambitioner (aa; också i Imsen 1964).

Mer generellt menade Imsen att ett kristet parti var en orimlighet, eftersom "levande kristendom och politik är fullständigt oförenliga".

Om man valde att arbeta politiskt, så övergav man enligt Imsen kristendomen. Om man istället valde att evangelisera med Nya testamentet som grund för sin verksamhet, skulle detta få som följd att man hamnade utanför "politikens domäner" (Imsen 1964: 33).

Detta avståndstagande från politiskt engagemang betydde emellertid inte att Imsen menade att de kristna inte hade något ansvar inför utvecklingen i samhället. Istället för att försöka reformera samhället politiskt, måste man enligt Imsen arbeta utifrån Nya testamentets tonvikt "på individens omvändelse och förvandling". Detta skulle rädda individen

ut ur ett avogt släkte och en samhällsordning som går mot sin upplösning och sitt totala sammanbrott (aa: 44ff).

Enligt Imsen kunde man inte reformera samhället genom att få fler "kristna riksdagsmän". Problemet hittade Imsen istället hos människan, och om de kristna bara blev "fyllda av Anden", så skulle detta leda till ett bättre samhälle. Lösningen på samhällsproblemen fanns i

Ordet och bönen. Dessa är *ej* beroende av vilket politiskt system man lever i. De fungerar i alla system, både kapitalistiska och kommunistiska. När man predikar evangelium, så verkar det politiskt i andra hand. När människan blir frälst, så lyfter hon upp samhället på ett högre plan. Samhället saneras genom evangeliets underbara kraft (MR 18/68).

Imsen kritiserade också Pingströrelsens sätt att använda sina pengar. Han menade att "lyxbetonade kyrkor och tempel... och ... stora penningsslukande företag" krävde för stora andelar av de ekonomiska medlen. Dessa pengar borde istället använts till mission och evangelisation (MR 3-4/66; samt i Imsen 1964). Pingströrelsen hade enligt Imsen blivit alltför engagerad i ekonomiskt kostsamma företag, något som utgjorde det största hotet mot en väckelse. Imsen rekommenderade Pethrus att använda de tio budorden på sig själv och äldstebroderarna i Filadelfiaförsamlingen så att den sanerades (Arb 17/12 65).¹²⁵ Vidare menade Imsen att Pingströrelsens gemensamma företag i praktiken hade beskurit de lokala församlingarnas frihet och självständighet (MR 11/65). Anders B. Andersson menade

att Pingströrelsens ökade ekonomiska intressen, dess ifrågasättande av helbrägdagörelsetron och dess accepterande av deltagande i alliansmöten berodde på "*en vacklande tro på Gud och hans resurser*" (MR 3/66). Just när det gällde alliansmöten och ekumeniska strävanden, menade Imsen att dessa möjliggjordes av att frikyrkosamfunden saknade väckelse. Detta berodde i sin tur på att det fanns många

pastorer som inte ville väckelse, ty den skulle äventyra den standard de genom begåvnig och bildning uppnått (MR 2/65).

Vidare menade Imsen att frikyrkosamfunden genom sin byråkrati och sitt organiserande hade förstört väckelsens möjligheter att existera (aa).

Ovanstående negativa syn på orsakerna till alliansmötenas existens förklarar delvis Maranatas negativa inställning till alla former av ekumenik. Så kunde man inte från Maranatas sida förstå hur frikyrkosamfunden, och speciellt Pingströrelsen, kunde vilja ha något med Svenska kyrkan att göra efter "*allt ont kyrkan åstadkommit*" (MR 8/67), och som dessutom var ansluten till Kyrkornas Världsråd (MR 7/68). Och när det gällde Kyrkornas Världsråds Generalförsamling i Uppsala 1968, var naturligtvis Maranata starkt kritisk mot denna. I Midnattsropet undrade Björne Erixon om det inte egentligen var "*en 'sekulariserad (förvärldsligad) religion'*" som var representerad i Uppsala, eftersom "*överläggningsämnena*" enligt honom framför allt sysslade med "*rent inomvärldsliga problem*" (MR 9/68).

Imsen var inte negativ till enbart Pingströrelsen. Överhuvudtaget menade han att samfunden — till skillnad från Maranata — inte tillät individerna att uttrycka sina religiösa känslor. Samfunden var enligt Imsen för sakliga. Bildning och kultur hade fått för stort utrymme, vilket hade lett till en nedfrysning av den religiösa känslan. Enligt Imsen hade kyrkorna förvandlats

till kalla månlandskap, där det visserligen finns mycket vackert att skåda, men ingenting kan växa på grund av kölden (NN 11/2 64).

Imsen var också starkt negativ till de statsbidrag som samfunden fick för att finansiera stora delar av sin verksamhet. Detta hade medfört att staten fått en styrmekanism över samfunden, något som inte var minst allvarligt i krissituationer. Dessa statliga medel behövdes inte "*så länge väckelsens eld brinner*" (Imsen 1964: 29f), för då offrade de sant troende av sina tillgångar för att kunna vara "*fria från allt kyrkligt och statligt tvång*" (aa).

Pingströrelsen, menade man från Maranatas sida, var på väg att bli en skökkyrka, eftersom man tog emot kommunala och statliga bidrag (MR 11/67), och för att få dem, omvandlades bönemöten och sångövningar till "*studiecirklar*" (MR 11/67).

Också Svenska kyrkan drabbades av Imsens kritik. Svenska kyrkan var hednisk för att den hade lierat sig med staten. Den hade dessutom lett massor av människor till "*en evig förtappelse*" (NN 11/2 64). Statskyr-

kan var "religiöst sett... en vidrig institution" (MR 20/66, Arb 17/12 66). Detta var tillräcklig orsak för maranatasympatisörer att lämna statskyrkan, även om Imsen aldrig hade ställt något sådant krav på Maranatas medlemmar (aa). Imsen menade också att Svenska kyrkan bekämpade Maranata på samma sätt som dess "präster med näbbar och klor kämpade mot arbetarrörelsen, nykterhetsrörelsen och frikyrkorörelsen" (NN 13/2 64). Dessutom gjorde den årligen tusentals ungdomar immuna mot evangelium genom konfirmationen. Och enligt Imsen kunde utträdet ur Svenska kyrkan därför ses "som en protest mot dess ohyggliga villolärar" (MR 16/66).

6.5.3. Maranatas syn på samhället

I avsnitt 5.11.2. om Maranatas budskap visades att en riktig kristen församling bl a karakteriserades av renhet från allt världsligt. Detta innebär ett avståndstagande från världen, och i en predikan i Midnattsropet menade Imsen att Gud inte hade menat att maranatafolket skulle reformera och förbättra samhället. Det viktiga var istället att "i liv och vandel /säga/ nej till världen", och då framförallt till dess materiellt goda (MR 12/62). Maranata var enligt Imsen den rörelse som kunde rädda vårt samhälle, som enligt honom karakteriserades av "profana och destruktiva krafter... som gör oss alla till ryggradslösa blötdjur" (Öp 13/12 64). Till dessa destruktiva krafter räknades bl a fackföreningarna, som på grund av sin materialistiska "livsåskådning" till sin karaktär var antikristliga (NN 11/2 64).

I samband med TV-sändningen av Sandgrens pjäs I afton bönemöte i oktober 1966, kom också Maranatarörelsens syn på samhället fram. Ernst Höglander menade att

Vi lever mitt i ett av världens mest kultursocialistiska, ateistiska och religiöst antikristliga samhällen (MR 22/66).

Detta samhälle karakteriserades vidare av att det ville

ha en av de mest vidunderligaste religioner; en äckligt, dödsblek kristendom (aa).

Men samhället hade också genom frihets- och jämlikhetsideal förstört "ett lagbundet familjeliv". Enligt gudomlig ordning skulle mannen vara "familjens huvud". Den samhälleliga friheten hade emellertid gett "kvinnan... samma ställning som mannen". Men denna frihet och jämlikhet hade också fått konsekvenser för barnen, vilka måste "omhändertas av samhället" (MR 23/67).

I samhället fanns också en form av humanitet, som enligt Imsen representerade "några av de mest människofientliga krafter historien känner".

Denna humanitet karakteriserades bl a av en strävan efter "nya toppresultat och världsrekord". Detta fick enligt Imsen som konsekvens att människorna degenererades. Från att ha varit "skapelsens krona" blev de istället "själlösa teknokrater, animalistiska drivkrafter och muskelmaskiner". Vetenskap, "penningstinna profitörer" och "korrumperade institutioner och organisationer" har fört fram dessa supermänniskor, som var besatta av demoner, och hölls uppe med olika typer av stimulantia. Enligt Imsen var det

illa ställt med ett samhälle som istället för att bekämpa pornografi och homosexualitet, legaliserar och premierar abnormiteter och integrerar det med sitt norm-(löshets)system.

De abnormiteter som Imsen syftade på utgjordes av "långhåriga veklingar", "feminina män" och "maskulina kvinnor". Dessa var emellertid inga "oskyldiga och isolerade" exempel. Istället såg Imsen dem som "allvarliga symtom på rubbade människors djupa anpassningsproblem", vilket enligt Imsen "oftast har religiös orsak... trots all 'expertis' akademiska bortrationaliseringar" (MR 22/68).

6.5.4. *Maranatas självsyn*

Under etableringsperioden menade sig Maranatarörelsen vara den sanna pingstväckelsen, något som framgick inte minst av den kritik som rörelsen presenterade mot Pingströrelsen och mot andra samfund och av att man hävdade att man inte kom med något nytt. Med tiden synes emellertid ett behov av att framvisa sin särart ha växt fram. I en skrift med titeln Maranataväckelsens Hemlighet (1965),¹²⁶ hävdade Anders B. Andersson att Maranatas särart inte låg i extatiska möten, eftersom dessa hade funnits inom alla religiösa rörelser "innan dessa... stelnat i livlös formalism och slentrian" (Andersson: 10). Maranatarörelsens särprägel låg inte heller i några dogmatiska avvikelser. Luthers "lära om rättfärdiggörelsen genom tron" omfattades. Likaså hade man en baptisk dopuppfattning, och "pingstväckelsens förkunnelse om Andedopet med åtföljande tecken." (aa: 11). Enligt Andersson fanns Maranatas egenart "på troslivets område." Detta betydde att maranataväckelsens "väsen och innersta hemlighet" var "trons ande", med vilket avsågs

den tro som bortser från allt som begränsar människans möjligheter och endast räknar med *Guds resurser*. Det är den atmosfär denna Ande skapar som är Maranataväckelsen. Det är denna Ande, som gör de gamla evangeliska sanningarna aktuella på nytt (aa: ss).

Anderssons försök att visa på det nya med maranataväckelsen skiljer sig inte mycket från de tankar om rörelsen som presenterades under rörelsens uppkomst- och etableringsperiod. Samma sak kan sägas om Björne Erix-

ons artikelserie om maranataväckelsen, som publicerades i Midnattsropet under 1966. Erixon menade här att Maranata karaktäriserades av en stark förväntan på Jesu återkomst, att församlingarna var bibliska (MR 2/66), och att församlingarna var levande (MR 3/66).

Erixon återkom till Maranatas legitimitetsproblem i en artikel med titeln "En ny verksamhet — Varför?". Här hävdade Björne Erixon för det första att Maranata menade att Nya testamentet skulle vara "den kristna församlingens rättesnöre" i teori och praktik. För det andra hävdade han att man inom Maranata trodde på och ville "praktisera ett helt och fulltöngigt evangelium". Innebörden i detta var

bl a sann omvändelse från synden, levande personlig tro på Jesus Kristus såsom Frälsare och Försonare, dop i vatten sen man kommit till tro och vidare Andens dop med tungomålstalande och den helige Andes övernaturliga verkningar i alla avseenden etc.

Den "kristna församlingen" skulle vara helt fri från staten och också helt "fri från alla *mänskliga* maktpositioner". Och till skillnad från Svenska kyrkan och de svenska frikyrkorna tog man inom Maranata

avstånd från *både* kyrklig sakramentalism *och* från alla former av "uppfostringskristendom" inom frikyrkan.

Han menade också, att den väckelsekristendom som Maranata presenterade innebar ett engagemang från den enskildes sida som var "totalt och inte en hobby eller fritidssysselsättning". Till sist framhöll Björne Erixon, att Maranata var ensam om att representera "det kristna budskapet" (MR 19/68).

Även Imsen försökte sig på att förklara Maranatas egenart, och här föreligger intressanta perspektivförskjutningar jämfört med tidigare. Enligt Imsen var Maranata inte något "försök att rekonstruera en något avfallen väckelserörelsens ursprungliga karaktär" (MR 2/64). Snarare eftersträvade man att försöka "förverkliga Guds plan" (MR 1/63). Detta gjorde man genom att få människor "att ta ställning till en person, Jesus Kristus" (MR 2/64), och genom att man lämnade de gamla samfundet och gick med i Maranata (MR 1/63). Men som visats i tidigare avsnitt, fanns de verkliga perspektivförskjutningarna från Imsens sida på församlingssynen.

Parallellt med dessa självuppfattningar förekom också en annan, nämligen att man såg sig "som en förföljd minoritet" (Öp 13/2 64), en uppfattning som också skrevs in i "Maranatasången" där det i refrängen heter

Maranatafolket lyckliga är vi,
hånade dock saliga,
för Gud har satt oss fri (MR 3-4/64).

Under den i detta avsnitt behandlade perioden ökade pressens intresse för Maranata främst på grund av Vaggerydsfallet, det TV-sända mötet från Viktoriasalen i Stockholm, Målle Lindbergs verksamhet m m. Att man inom Maranata var känslig för vad pressen skrev om rörelsen, visas bl a av de offentliga avståndstaganden som gjordes gentemot Målle Lindbergs göranden och låtanden. Detta blev inte minst tydligt under evangelistveckan i Jönköping i februari 1968, där evangelisterna i ett pressmeddelande tog avstånd från pressens sätt att skildra Maranatarörelsens interna angelägenheter, med vilket antagligen avsågs de uttalanden om rörelsen och dess ledare som bl a Målle Lindberg hade gjort under våren 1967. Men detta intresse från pressen av att framföra negativa synpunkter på Maranata från i rörelsen engagerade personer, kan också ses som ett uttryck för samhällets *antagonistiska* inställning till rörelsen.

Känsligheten inför omvärldens reaktioner på den egna verksamheten har emellertid också sin grund i att pressens sätt att behandla Maranata under dess etableringsperiod närmade sig vad Cohn kallade för "moralisk panik" (se sid 42). Det man främst reagerade mot var rörelsens mötesformer och dess helbrägdagörelseverksamhet. Den moraliska paniken blev ännu mer accentuerad under den i detta avsnitt behandlade perioden. Och även nu var det rörelsens helbrägdagörelseverksamhet och dess mötesformer som gav upphov till kraftiga reaktioner från rörelsens omvärld.

När det gällde helbrägdagörelsen, och då främst Vaggerydsfallet som faktisk händelse och som TV-teater, visade denna dels på Maranatas *differens* både gentemot det profana samhället och mot andra trossamfund, och dels på det omgivande samhällets *antagonism*. Det sistnämnda exemplifierades bl a av att pressledare såg Maranata som en vidskeplig, fanatisk och extatisk rörelse som ledde till att folk dog. Vidare efterlystes från flera håll, bl a från riksdagsledamoten Nancy Eriksson, lagliga möjligheter att ingripa mot helbrägdagörelseverksamheten. Omvärldens antagonistiska inställning framträdde ännu tydligare i diskussionen kring Sandgrens TV-pjäs I afton bönemöte, vilken i sig själv kan ses som ett uttryck för denna antagonism, eftersom Sandgren med sin pjäs avsåg ett kritiskt angrepp på Maranata. I pressen förekom flera uttalanden från läkare och från samfundsledare, som tog avstånd från enligt deras mening Maranatas sätt att helt förkasta läkarvetenskapen till förmån för troshelbrägdagörelsen.

Självva existensen av Maranatas helbrägdagörelseverksamhet kan emellertid samtidigt ses som ett uttryck för rörelsens avvikelse eller *differens* från allmänt accepterade normer och beteenden. Denna avvikelse blev ännu tydligare när maranataföreträdare i ett samhälle med hög uppskattning av läkarvetenskapen i samband med Vaggerydsfallet hävdade att sjukdom var en konsekvens av syndafallet, och att man var beredd att tro

med livet som insats. Oppositionen mot Maranatas helbrägdagörelseverksamhet ledde inte till att rörelsen tonade ner helbrägdagörelsetron, vilket tycks vara fallet när det gäller Pingströrelsen efter den uppmärksamhet som massmedia gav åt William Freemans möten i Stockholm och Göteborg 1950. Istället fick oppositionen som effekt att rörelsen ännu mer avvek från de dominerande värderingarna i samhället. Bl a framträdde en medlem i pressen och påstod sig vara helbrägdagjord från sockersjukan. Även i rörelsens båda tidningar, Midnattsropet och Väckelse-nytt, poängterades helbrägdagörelsen dels genom att man hävdade att den bevisade kristendomens realitet och dels genom underberättelser som t ex fullständig bot av "obotliga ryggsador", förlängning av ben och uppväckande av döda. Samma mönster, att opposition ledde till ytterligare avvikelse, är också tydligt efter Sandgrens pjäs I afton bönemöte. Här hävdade företrädare för Maranata att "dagens vidskepelse" var den starka tilltron till läkemedel, och att helbrägdagörelsetron var en förutsättning för att bli kristen. Dessutom påbörjade man helbrägdagörelse per automatisk telefonsvarare och hade offentliga helbrägdagörelsemöten i Stockholm 1968 med bl a "hjärtbyten".

Men gränsen för det tillåtna drogs inte bara vid helbrägdagörelsen. Den omgivande miljön, och då både den religiösa och den profana, drog den också, och kanske tydligare, vid barns deltagande i Maranatas möten. Det man här reagerade på var att mötena var suggererande, starkt emotionella och extatiska, en mötesatmosfär som jämfördes med den som rådde på tyska nazistmöten. Dessa stämningar under mötena menade man vara skadliga för deltagande barn. Dessa reaktioner mot Maranata framträdde tydligast i den debatt som följde på TV-sändningen av ett maranatamöte från Viktoriasalen i Stockholm 1963. Både från religiöst och sekulärt håll menade man att Maranatas möten var direkt olämpliga för barn. Krav på att barnförbjuda Maranata restes från läkarhåll och från allmänheten. Dessa krav på att barnförbjuda Maranata stöddes också i princip av socialstyrelsen, som i en utredning menade att Maranatas möten var en olämplig miljö för barn, och att det var barnavårdsnämndernas uppgift att arbeta för att minderåriga inte deltog i Maranatas möten.

Liksom när det gällde helbrägdagörelsen kan också Maranatas mötesformer ses som ett uttryck för rörelsens *differens*. Jag har inte någonstans kunnat hitta några från Maranatarörelsens sida ifrågasättande av de beskrivningar av rörelsens möten som fanns i massmedia. De drag i mötesformerna som omvärlden kritiserade, tycks man inom Maranata snarare mena vara ett belägg för att man var en levande väckelse (Andersson: 20-24). Vidare hävdade man inom Maranata, till skillnad från kritikerna, att den atmosfär som var rådande i rörelsens möten enbart var en "tillgång för alla — icke minst för barnen." (Imsen 1964: 67). Vidare blev effekten av den samhälleliga oppositionen, när det gällde barns deltagande i rörelsen, att rörelsens medlemmar uppmanades av Arne Imsen att i större ut-

sträckning än tidigare ta med barn på mötena. Så både när det gäller helbrägdagörelsen och barns deltagande i Maranatas möten, tycks interaktionen mellan rörelsen och dess omgivande miljö stämma överens med Wallis "deviance-amplification"-modell.

Differensen gentemot den omgivande miljön från Maranatas sida kan också utläsas ur rörelsens syn på andra samfund och på företeelser i samhället. När det gäller synen på trossamfundet, förefaller Maranata under den här behandlade perioden, till skillnad från etableringsperioden, vara splittrad. Å ena sidan fanns det inom Maranata en falang representerad av Thulin, Bergagård och Eriksson som eftersträvade ett närmande till andra samfund, vilket bl a visades av deras sammanträffande med Lewi Pethrus, av Bergagårds predikoverksamhet i andra samfund, men också av Anderssons avståndstagande till Midnattsropets och Imsens negativa inställning till andra samfund. Det är detta sistnämnda som å andra sidan kan sägas utgöra fortsättningen på den kritik som Maranatarörelsen presenterade under sin etableringsperiod, främst mot Pingströrelsen. Denna menade Imsen under den här behandlade perioden vara andligt utarmad, vilket inte minst visades av dess strävan att bilda ett politiskt parti. Dessutom hade Pingströrelsens ekonomiska verksamhet inkräktat på den lokala församlingens självständighet. Pingströrelsen var inte heller längre någon väckelserörelse, något som visades av dess ekumeniska engagemang och dess byråkratisering. Detta sistnämnda gällde också för övriga samfund. Man kan hävda att inte bara denna *antagonistiska* inställning till andra samfund, utan också uttalanden om att den rätta platsen för en sant troende människa var just i Maranata, tyder på att rörelsen hade vissa anspråk på att vara den enda genuint religiösa rörelsen i 1960-talets Sverige.

När det gäller synen på företeelser i samhället, eller i kulturen, stod emellertid Maranatarörelsen mer enad. Samhället menade man vara präglad av materialism, kultursocialism och ateism. Man vände sig också mot kraven på kvinnans likställighet med mannen, och menade att dessa frigörelseanspråk från kvinnan förstörde en gudomligt instiftad familjeordning med mannen som kvinnans självklara överhuvud. Enligt Imsen innehöll också samhället för människan degenererande krafter till vilka hörde modet med långt hår för män och pornografin.

Den tredje faktorn i Bainbridge och Starks begrepp "spänning", *separation*, dvs i vilken utsträckning man isolerar eller avskiljer sig från samhället, kan användas för en sammanfattning av motsättningarna inom Maranatarörelsen under den här behandlade perioden. Dessa motsättningar ledde till att vi fick två parallella maranatarörelser i Sverige. Motsättningarna förefaller ha sin grund i personstrider, vilket visas av de uttalanden av och om olika inblandades karaktärsdrag som fördes fram i pressen. Men striden fördes också på en ideologisk nivå, nämligen om evangelisationsverksamheten med nödvändighet skulle vara organiserad och kontrollerad av församlingen eller inte. Denna diskussion ledde till att en

för Maranata ny syn på församlingen presenterades av Arne Imsen. Det nya innebar att en nutida församling, om den skulle var nytestamentlig, skulle vara "familjeliv". Men för att detta skulle uppnås, krävdes att församlingen skar av alla sina band med världen, vilket kan ses som en gentemot andra samfund och övriga samhället avskiljande tendens. Samtidigt förekom, som redan nämnts, tendenser till ett närmande mot andra samfund. Detta sistnämnda kan ses som ett uttryck för Maranatas avsaknad av identitet och legitimitet. Just frågan om rörelsens identitet diskuterades vid flera tillfällen i Midnattsropet. Att frågan väcktes, berodde naturligtvis också på den kritik som rörelsen rönt utifrån både dess profana och religiösa omgivning. De olika försök som gjordes av t ex Anders B. Andersson och Björne Erixon att förklara det unika med Maranata, förefaller ganska ooriginella i jämförelse med just den nya församlingssyn som Imsen presenterade i samband med stridigheterna mellan honom å ena sida och Erik Gunnar Eriksson och Donald Bergagård å den andra.

Man kan alltså hävda att det var både interna företeelser och extern kritik som ledde till olika försök att legitimera och förklara vad Maranata var för något. Att dessa ledde till stridigheter som splittrade rörelsen tyder på att motsättningarna samtidigt var en kamp om makten över rörelsens organisation och inriktning.

Av det hittills sagda framgår det att Maranatarörelsen även under den här behandlade perioden kan betraktas som en schismatisk sekt rörelse. Den eftersträfvade förändringar på en samhällelig nivå, men denna förändring skulle inte ske genom politiska aktioner, utan genom den enskilda individens omvändelse. Detta skulle nämligen leda till en förändring hos individerna, vilket i sin tur skulle sanera samhället och lyfta upp det "på ett högre plan". Maranata fortsatte också att vara schismatisk i förhållande till Pingströrelsen. Denna menade man vara obiblisk och att den hade "förlorat sin andliga kraft" (MR 3-4/64). Dessutom hade Pingströrelsen förstört möjligheterna för en väckelse genom sina ekonomiska åtaganden.

7. *Maranatas utveckling: 1969 till och med 1981*

7.1. *Inledning*

I den föregående avdelningen konstaterades att Maranatarörelsen splittrades i två grenar under 1968. Denna schism kunde relateras till rörelsens sökande efter identitet och legitimitet för sin verksamhet. Schismen kunde också ses som en kamp om makten över rörelsens framtida utformning. Det är denna fortsättning av rörelsens utveckling, och främst den gren som leddes av Arne Imsen, som följande kapitel skall behandla. Undersökningen av Maranatas utveckling under 1970-talet skall, liksom tidigare, göras utifrån Bainbridge och Starks begrepp "spänning". Det är alltså återigen *relationen* mellan Imsens Maranatarörelse och det omgivande samhället som skall undersökas, för att ge en förståelse av Maranatas utveckling. Till detta omgivande samhälle kan inte enbart det sekulära samhället och andra trosamfund räknas. Hit måste också den "andra" Maranatarörelsen, dvs den som Bergagård och Eriksson stod som företrädare för efter brytningen med Arne Imsen 1968, räknas. I ett inledande avsnitt kommer helt kort Erik Gunnar Erikssons och Donald Bergagårds fortsatta verksamhet att behandlas, för att klargöra i vilken utsträckning de kom att fortsätta som "ledare" för den "andra" Maranatarörelsen. Efter detta följer ett avsnitt som behandlar förändringarna inom Imsens Maranata när det gäller existensen av församlingar och vilka delar av landet som uppvisar mest mötesaktivitet. I detta avsnitt skall också nya former för evangelisation och mission beaktas. Vidare skall i detta avsnitt undersökas om de tendenser till en ny församlingssyn som Imsen presenterade 1967 genomförs, och om denna församlingssyn, enligt vilken församling och familj var samma sak, fick några organisatoriska konsekvenser. Det här på följande avsnittet behandlar Maranatas syn på samhället, och intresset kommer här främst att fokuseras på startandet av egna skolor. Efter detta behandlas Maranatas syn på andra samfund och ekumenik. Näst sist kommer ett avsnitt om Maranatas självsyn och allra sist finns en analyserande sammanfattning.

7.2. *Erik Gunnar Erikssons och Donald Bergagårds fortsatta verksamhet*

I avsnitt 6.3. visades att Maranata under 1968 splittrades i två grenar, där den ena samlades kring Arne Imsen, och den andra kring Erik Gunnar Eriksson och Donald Bergagård. En av orsakerna till denna splittring var oenigheten om hur evangelisation och mission skulle organiseras och bedrivas. Imsen menade å sin sida, att församlingen var suverän då det gällde dessa verksamheter, medan däremot Bergagård och Eriksson menade

att det privata initiativet också skulle ha ett utrymme.

1969 ansåg emellertid Imsen att det var "dags att avblåsa striden", eftersom den hade hämmat "Guds verk". Imsen påpekade att han flera gånger tidigare hade inbjudit berörda personer till sammanträffanden för att diskutera motsättningarna. Men tydligen hade "småaktigheter och stereotyp prestige" hindrat dessa "notoriska kverulanter och dumdristiga lyckosökare" från att bilägga tvisterna. Vad Imsen nu önskade var att

Alla förorenande och läckande kanaler bör ledas in i det kloaksystem det hör hemma utan att få besmitta gemenskapens friska vattensprång (MR 14-15/69).

Om de personer som åsyftades av Imsen var Donald Bergagård, Målle Lindberg och Erik Gunnar Eriksson, vilket pressen antog (Ex 25/7 69), kan man undra om försoningsinviten från Imsens sida var allvarligt menad. Därför är det inte underligt att både Donald Bergagård och Erik Gunnar Eriksson fortsatte med sina egna verksamheter oberoende av Imsen.

Som redan nämnts gav Eriksson ut en tidning, Bärga skörden. Tältmissionens verksamhet fortsatte och expanderade under den i detta avsnitt behandlade perioden. Tältmissionen började nämligen engagera sig i och stödja den verksamhet, som Donald Bergagård kallade för mission genom infödda. 1969 hade man sex infödda evangelister i Brasilien, och för dessa ansvarade missionär Allan Pettersson i Sao Paulo. I Afrika var verksamheten koncentrerad till Uganda. Där stödde man fyra infödda evangelister, och huvudansvaret för dessa vilade på Gunnar Eklund, vilken fick "pengar till allt som måste köpas... av Tältmissionen". Tältmissionen understödde också Sally Olsens barnhem i Puerto Rico (BS 1970). Man bedrev också mission genom infödda i Israel (NV 24/2 70). Enligt Bärga skörden för 1970 hade antalet infödda evangelister som fick ekonomiskt stöd genom Tältmissionen ökat starkt. Totalt understödde man nämligen detta år 36 infödda evangelister (BS 1971).

Enligt Eriksson var Tältmissionen en "helt fri mission" och den skulle "inte förväxlas" med Maranatarörelsen (ok 26/3 69). Tältmissionen stod som arrangör för 1969 års Kärrsjövecka, vilken i Västerbottens-Kuriren beskrevs som "Maranataväckelsens årliga sommarkonferens i Kärrsjö". Talare vid denna vecka var, förutom Eriksson, Enock Carlsson, Donald Bergagård, Anders B. Andersson och Tage Nilsson (VK 15/7 69). Också 1970 hölls det Maranatakonferens i Kärrsjö, och detta år medverkade bl a "Åke Joelsson, Anders B. Andersson och Elis Lindskog" (VK 4/7 70). Av dessa var Åke Joelsson riksevangelist i Svenska Missionsförbundet (NV 24/2 70), vilket antyder att Eriksson eftersträvade kontakter med andra samfund.

De grupper som blev ett resultat av schismerna, ansåg sig vara olika delar av Maranata. Men i januari 1970 uppgavs fyra personer "i toppen" ha lämnat rörelsen på grund av att de ogillade Imsens "diktaturfasoner".

Dessa fyra var Donald Bergagård, Erik Gunnar Eriksson, Henning Thulin och Anders B. Andersson. Thulin och Andersson hade anslutit sig till Pingströrelsen. Erik Gunnar Eriksson ville "inte kommentera" uppgifterna, men Aftonbladet antydde att också han ämnade gå över till Pingströrelsen, eftersom han hade predikat i Filadelfiaförsamlingen i Stockholm "i förra veckan" (AB 28/1 70). Men i februari 1970 framställdes Eriksson i Falu-Kuriren som "Maranata-chef", och han hävdade att Maranata nu höll på att bygga upp "fria församlingar" (F-K 13/2 70). Eriksson menade vidare att Maranata hade utvecklats till ett samfund "där det sitter en överstyrelse och bestämmer över församlingarna ute i landet". Denna situation var enligt Eriksson felaktig. Maranata var egentligen ett väckelse-rop som rörde alla samfund (NV 24/2 70).

Donald Bergagård fortsatte att ge ut Väckelse-nytt, och genom den fortsatte han att samla in medel för evangelisation genom infödda (VN 11/69, 7-8/71). Vidare menade sig tidningen stå kvar inom maranataväckelsen (VN 7/69, 1/70). I Väckelse-nytt annonserades också om bibelskola i Edsbyn (VN 10/69, 9/70). Under 1970 deltog Donald Bergagård i en väckelsekampanj i Malmback, vilken ortens helgelseförbundsförsamling hade arrangerat (VN 5/70), och inför allhelgonahelgen 1970 arrangerade "Tältmissionens och Väckelse-nyttss Missionsarbete" en "uppbyggelse och Missionskonferens i Stockholm" som var förlagd till "Fenixkyrkan" och till "Åsö gymnasiets aula" (VN 10/70). I maj 1970 "predikade Erik Gunnar Eriksson och Donald Bergagård" i Örebro Fria Församling (VN 6/70). Donald Bergagård predikade också "för pingstförsamlingar", och Imsen menade att det vore bra för Maranatarörelsen om de som fraterniserade med Pingströrelsen lämnade Maranata (SF 6/11 70). I Väckelse-nytt betonades helbrägdagörelsetemat starkt (se t ex VN 2/69, 9/69, 8/70, 1/71, 5/71), och bland annat avtrycktes A.A. Allens artiklar om helbrägdagörelse (VN 3/70, 8/70). 1970 skaffade sig Väckelse-nytt kontors- och försäljningslokaler för böcker, grammofonskivor m m i Jönköping (VN 1/71). Under 1971 planerade man för och samlade in pengar till ett barnhem i Kenya (VN 2/71, 3/71). Vidare bad man genom tidningen om pengar till att betala den buss som Väckelse-nyttss Missionsarbete hade köpt "inför sommarens tältkampanjer" (VN 4/71). Att Donald Bergagård liksom Erik Gunnar Eriksson ville arbeta vidare på privat basis, visades vidare av att båda i sina tidningar publicerade samma avsnitt ur Pethrus' bok "Brytningstider-Segertider" från 1969. I detta avsnitt menade Pethrus utifrån Nya testamentet att enskilda initiativ inte fick hämmas av lokalförsamlingen (BS 1971, VN 10/71). Och som redan nämnts eftersträvade Bergagård ett närmande till Pingströrelsen, och under hösten 1972 anställdes han "som andrepastor" i pingstförsamlingen Gilead i Göteborg (Mårtensson 1975: 172). Detta innebar emellertid inte att Bergagård upphörde med den evangelisations- och missionsverksamhet som han bedrev i och genom tidningen Väckelse-nytt.

7.3. Förändringar i Maranatas spridning, evangelisation, mission och organisation

7.3.1. Förändringar i Maranatas etableringsmönster: 1969 till och med 1980

7.3.2. Inledning

När Maranatarörelsens spridning tecknades i avsnitt 6.2.1., användes framför allt Midnattsropet som källa. För perioden 1969 — 1981 ger nämnda tidning endast upplysningar om de församlingar som tillhör "Imsens Maranata" — i det följande endast Maranata — vilket har sin förklaring i att Maranatarörelsen delades i två delar 1968. Under den i detta avsnitt behandlade perioden etablerades emellertid också nya maranataförsamlingar. Samtidigt lämnade hela församlingar Maranata och fortsatte som fria församlingar. Vidare var det grupper som lämnade maranataförsamlingar och bildade nya fria församlingar.¹²⁷ Det är framför allt detta etablerings- och utbrytningsmönster som kan ge en förklaring till variationerna i nedanstående tabell, som efter 1968 utifrån Midnattsropet visar antalet maranataförsamlingar och den mötesverksamhet som Maranata bedrev.¹²⁸ De reservationer som tidigare anfördes inför materialet (se not 79), när förändringarna inom Maranata under åren 1963 till 1969 behandlades, gäller också för den i detta avsnitt behandlade tidsperioden. Inte minst gäller detta rapporterna och annonserna om möten efter 1976, och jag har inte angett några siffror för dessa för åren 1979, 1980 och 1981 eftersom jag från andra källor vet att i fler platser, än vad som angetts i Midnattsropet, har arrangerats mötesverksamhet. Även när det gäller antalet grupper och storfamiljer är uppgifterna i viss mån osäkra. Detta beror bl a på att en storfamilj kan omtalas för första gången i Midnattsropet t ex under våren 1979, men den kan mycket väl ha etablerats på orten under 1978. Dessutom kan det ibland ske snabba förändringar i storfamiljs-etablerandet, t ex i Småland under 1980.

Tabell 4. Antal församlingar, storfamiljer, grupper och mötesverksamhet enligt Midnattsropet 1968—1981.

År	Antal församlingar	Antal grupper/storfamiljer	Antal orter varifrån enstaka eller regelbunden mötesverksamhet uppges
1968	15	2	47
1969	7	1	24
1970	10	3	39
1971	11	3	35
1972	11	2	31

År	Antal försam- lingar	Antal grup- per/storfa- miljer	Antal orter varifrån enstaka eller regelbunden mötesverksamhet uppges
1973	4	1	14
1974	6	1	20
1975	5	7	28
1976	3	6	16
1977	1	10	13
1978	1	7	
1979	2	9	
1980	2	10	
1981	2	7	

7.3.3. Mötesverksamhet, nyetablering och splittring

7.3.3.1. Norrland

Nedgången i antalet församlingar för Maranatarörelsen 1969 påverkade naturligtvis mötesverksamheten. Att denna ändå är så hög som den är detta år, berodde till stor del på en ganska omfattande mötesverksamhet i Norrland. Här evangeliserade man med två tält, dels med ett i inlandet och dels med ett i Norrlands kustland. Med inlandstältet besöktes orter som Strömsund (MR 13/69) och Östersund (MR 11/69). Kustlandstältet besökte bl a Sundsvall, Umeå, Luleå och Piteå (aa). Några av dessa mötesserier gick under rubriken konferenser, vilket kan tyda på en strävan att stärka sammanhållningen bland de församlingar och medlemmar som fanns kvar inom Maranata efter konflikten med Erik Gunnar Eriksson och Donald Bergagård. Så hölls i Skellefteå vid månadsskiftet januari-februari en konferens i vilken "vänner från Örnsköldsvik, Umeå och Skellefteå" deltog (MR 5/69). I Luleå hölls under påsken 1969 en konferens för "vännerna från hela övre Norrland" (MR 9/69), och Maranataförsamlingen i Skellefteå arrangerade en konferens under midsommarhelgen (MR 11/69).

Även för åren 1970 och 1971 är mötesverksamheten omfattande i norra Sverige. Ökningen i den rapporterade mötesverksamheten 1970 jämfört med 1969 var främst koncentrerad till Ångermanland, där Maranataförsamlingen i Örnsköldsvik dels arrangerade möten i hemstaden men också i orter som Kramfors, Sollefteå, Hemling och Mellansel (MR 14/70). Denna mötesverksamhet avtog sedan för resten av 1970-talet, med undantag för rapporter om möten i Örnsköldsvik 1974 (MR 6-7/74) och 1975 (MR 16/75). I Midnattsropet förekommer inte heller några rapporter om Maranataförsamlingen i Örnsköldsvik efter 1971. Däremot rappor-

terades det detta år om en församling i Luleå (MR 14/71). Under 1971 var det främst från de större kuststäderna som mötesverksamhet rapporterades, t ex Sundsvall, Härnösand, Umeå och Luleå (MR 11-12/71). 1972 och 1973 var rapporterna om mötesverksamhet i Norrland ganska få. Återkommande orter var Norsjö, Skellefteå, Luleå och Arvidsjaur MR 5/72, 6/72, 16/72, 13/73, 9/73).

Verksamheten i Norrland förändrades inte mycket åren 1974 och 1975. Som redan nämnts hölls möten i Örnsköldsvik. Församlingen i Skellefteå arrangerade 1974 tältmöten i hemstaden men också i Piteå (MR 15/74). Under 1974 skaffade sig skellefteåförsamlingen egna lokaler för mötesverksamhet, servering och expedition. Man hade också för avsikt att "ta emot hjälpsökande nattetid" (aa). 1974 turnerade också en grupp från Stockholm med ett marknadsstånd i Norrland och då besöktes Umeå, Skellefteå, Luleå, Piteå, Jokkmokk och Porjus (MR 6-7/74). I flera av dessa orter förekom också möten 1975 (MR 6/75, 8/75). Även under dessa två år hölls möten i Norsjö, "(där) vännerna har fått hyra en rymlig lokal i centrum" (MR 9/74). I Norsjö hölls 1975 en tältmötesserie — som inkluderade en midsommarkonferens — och till denna uppmanades vittnen och sångare från hela landet komma (MR 8/75). Här i Norsjö öppnades också ett bokcafé under 1976 (MR 8/76). Tydligt var det Norsjö som kom att bli centrum för Maranata i Norrland. Det var nämligen enbart härifrån som Midnattsropet rapporterade om maranataverksamhet i Norrland under åren 1976, 1977 och 1978 (MR 8/76, 11/77, 11/78). 1979 skedde emellertid vissa förändringar. Då påbörjades närradiosändningar i Sandviken i Gästrikland (MR 8/79) och 1980 utökades närradioarbetet i Norrland med sändningar i Umeå (MR 4-5/80). I Umeå växte verksamheten 1981 med öppnandet av affären Pilgrimsboden (MR 2/81). Däremot nämns inget i Midnattsropet om någon regelbunden mötesverksamhet varken i Sandviken eller i Umeå.

7.3.3.2. *Svealand*

Det var emellertid inte bara i Norrland som det under senare hälften av 1970-talet enligt Midnattsropet skedde en minskning i antalet församlingar och i mötesverksamheten. Denna minskning förekom också i övriga Sverige. För Svealands del var förändringarna inte minst märkbara i Dalarna. Under 1960-talet fanns här tidvis en ganska omfattande mötesverksamhet med församlingar bl a i Ludvika (MR 7/64), Borlänge (MR 17/67) och Falun (MR 9/68). Församlingen i Falun nämndes också 1969 (MR 10/69). Ludvikaförsamlingen omtalades 1972 (MR 22/72), och 1973 arrangerade Stockholms Maranataförsamling en konferens i Rättvik (MR 8/73). Dessutom rapporterades om möten i Avesta och Idre, platser som besöktes av Arne Imsen (MR 12/75, 4/75). I Värmland hölls sporadiska

möten, bl a tältmöten i Karlstad 1971 (MR 11-12/71) och 1972 (MR 12/72). 1976 förekom också väckelsemöten i Karlstad (MR 12/76). Under 1977 etablerades en storfamilj i staden (MR 12/77). Denna fanns också 1978 (MR 11/78) och i Midnattsropet 3/79 omtalades storfamiljens offentliga mötesverksamhet i staden, men man arrangerade också utpostmöten i Kungsvik och Årjäng. 1979 påbörjades närradiosändningar i Karlstad (MR 8-9/79), men dessa lades, av annonserna i Midnattsropet att döma, ner 1980 (MR 8/80, 9/80). I Kristinehamn förekom möten 1975 (MR 9/75), och i Karlskoga hölls möten 1976. Dessa var arrangerade av "storfamiljerna i Örebro och Stockholm" med Arne Imsen som huvudtalare (MR 8/76). I Västmanland är det aktivaste året 1976 med möten i Västerås, Köping (MR 8/76), Storå och Lindesberg (MR 5/76). Västerås och Köping besöktes av samma grupp som arrangerade nyss nämnda möte i Karlskoga. I Storå och Lindesberg bedrev "Bertil Fredriksson och Mats Emanuelsson med familjer" mötesverksamhet (MR 5/76). I Lindesberg blev "Linde Bok- och Pappershandel" enligt annons i Midnattsropet en kontaktyta för Maranata. Denna affär sålde nämligen "evangelisk musik och litteratur", vilket antagligen inkluderade Maranatas egna produkter (MR 11/78). Under 1977 hölls en tältkampanj i Kopparberg (MR 8/77), och detta år omtalades också en grupp i Västerås (MR 8/77).

Under den i detta avsnitt behandlade perioden skedde ganska drastiska förändringar i Maranatas ursprungslandskap Närke. Maranataförsamlingen i Örebro hade som tidigare år möten och också konferens under allhelgonahelgen 1969, då församlingens nya lokal på Hertig Karls Allé invigdes (MR 22/69). Men 1971 bröt Maranataförsamlingen i Örebro med Arne Imsen, och man återtog namnet Örebro Fria Församling (NA 25/1 72). Orsakerna till brytningen kan delvis utläsas ur bakgrundsmaterial och "förslag till samtalsämnen" inför evangelistdagarna i Örebro vid månads-skiftet augusti-september 1971. Bland annat ämnade man diskutera om man hade handlat orätt gentemot Donald Bergagård och Erik Gunnar Eriksson genom att "på falska grunder vägra dem tillträde till våra församlingar". Vidare skulle man diskutera möjligheterna att "undvika att fastna i en begränsad partifälla" och istället få kontakt med "alla dem som är födda av Gud" oberoende av deras samfundstillhörighet. Dessutom hade man för avsikt att diskutera Imsens auktoritära envælde.

En effekt av denna brytning mellan Maranataförsamlingen i Örebro och Arne Imsen blev att församlingens utpost i Kumla bildade egen maranataförsamling den "12 augusti 1971" (MR 3/72), eftersom man enligt kumlaförsamlingens ordförande, Werner Marklund, ville vara kvar inom Maranata (NA 25/1 72). Under sommaren 1972 började kumlaförsamlingen med mötesverksamhet i Örebro (MR 18/72). Församlingen i Kumla stannade emellertid inte kvar inom Maranata någon längre tid. 1976 lämnade den nämligen Imsen och kallade sig i stället för Fria Kristna Församlingen (NA 23/10 76).

1973 initierade Maranataförsamlingen i Stockholm möten i Örebro som leddes av Arne Imsen (MR 14-15/73). Under 1974 höll delar av stockholmsförsamlingen nya möten i Örebro i Arbetarförningens lokaler. Man fick också hyra "en affärslokal om två lägenheter" på Nygatan i Örebro (MR 15/74), i vilken man öppnade bokcafé, och man menade att man hade "tagit *ett* steg mot den bibliska mönsterbilden" (MR 22-23/74). Maranataförsamlingen i Örebro "rekonstruerades" i februari 1975, och Arne Imsen utsågs till föreståndare (MR 5/75). 1976 flyttades verksamheten i Örebro till Järntorgsgatan 7, och storfamiljen i Örebro omfattade "ca 15 vuxna och 10 barn". I de nya lokalerna hade man bokcafé och försäljning av andrahandskläder och böcker (MR 6/77). Under 1978 blev Maranata ägare till Humlegården i Latorp utanför Örebro (Informationsblad) och till Latorp förlades 1978 års sommarkonferens (MR 6/78). Latorp blev också "hem och studiegård för storfamiljen i Örebro" (MR 7-8/78). 1979 förvärvade Maranata Gärdshyttan, ett f d vårdhem utanför Askersund (MR 6-7/79), vilket blev ett nytt säte för en storfamilj (MR 12-14/79, 3/80). Denna öppnade en affär, Broshopen, i Motala 1980, i vilken framför allt gamla kläder såldes (MR 15-16/80, 1/81). Under 1980 öppnades hotellverksamheten Pilgrimshem på Gärdshyttan (MR 4-5/80), och 1981 annonserades om regelbunden mötesverksamhet i Midnattsropet (MR 2/81, 12-13/81). 1979 påbörjades närradiosändningar i Kumla (MR 10-11/79), en verksamhet som pågick också under 1980 (MR 12/80) och 1981 (MR 7/81). I Kumla öppnades under 1980 en affär, "Nytt och begagnat" (MR 4-5/80), men av annonser i Midnattsropet att döma, tycks verksamheten i Kumla ha upphört under 1981 (MR 7/81, 8-9/81). I Örebro bedrev Maranataförsamlingen hotell- och bageriverksamhet (MR 10-11/80). 1981 annonserade Maranataförsamlingen i Örebro om regelbunden mötesverksamhet i Midnattsropet (MR 8-9/81).

Förutom stockholmsförsamlingens verksamhet förekom i Uppland under den här behandlade perioden tältmöten i Uppsala 1972 (MR 16/72) och 1973 (MR 9/73). 1969 arrangerade Maranatagruppen i Östhammar en 7 veckors tältkampanj, i vilken Arne Imsen deltog (MR 18/69). I Östhammar förekom också tältmöten 1970 (MR 10/70) och 1971 (MR 16/71). Under 1969 etablerade Maranataförsamlingen i Stockholm utpostarbete i Hässelby. Församlingen köpte ett konditori, från vilket man ämnade bedriva förortsmission (MR 13/69). Verksamheten i Hässelby omtalades också 1970 (MR 1/70). Under 1969 (ev tidigare) fick stockholmsförsamlingen lokalproblem. Man fick lämna sina samlingslokaler i "IOGT-huset på Tunnelgatan 19" (Imsen 1970: 144), men fick tillgång till nya lokaler i f d dansrestaurangen "Britt-Marie" på S:t Eriksgatan i Stockholm (MR 21/69), och det var här som församlingen hade sin verksamhet under 1970 (MR 22/70). Lokalproblemen fortsatte emellertid under 1971. För att få reda på var möten skulle hållas, hänvisades läsare av Midnattsropet till Dagens Nyheters annonssida. En någorlunda fast punkt

utgjordes dock av "Swedenborgs Minneskyrka" i vilken församlingen som regel hade bönemöten på lördagar (MR 1/71). Lokalfrågan löstes emellertid delvis under våren 1971. Då fick församlingen nämligen hyra "EFS f d teologiseminarium, Johannelund" i Traneberg (MR 6/71). På Johannelund skulle "ett par familjer och flera evangelister" bo, alltså en form av storfamiljsboende. Vidare skulle Midnattsropets redaktion flytta dit, och Arne Imsen menade att Johannelund innebar "en ny epok" för Maranatas verksamhet. Johannelund invigdes "helgen före påsk" 1971 (MR 8/71). På Johannelund öppnades också servering och man annonserade om rumsuthyrning (MR 9/71).

Fram till december 1973, då Maranataförsamlingen i Stockholm invigde sitt nya och nuvarande församlingscentrum, Gamla Bro (MR 6/73), var Johannelund ett centrum för Maranata i Sverige. Hit förlades evangelistveckor (MR 9/71), konferenser (MR 4/72, 9/72, 4/73), bibelstudieveckor för barn (MR 11-12/71, 14-15/72, 4/73, 12/73, 5/74) och den sedvanliga bibelskolan (MR 11-12/71, 14-15/72, 12/73). Under 1972 hade Maranataförsamlingen regelbunden mötesverksamhet på Johannelund, men dessutom höll församlingen varje onsdag ett väckelsemöte inne i centrala Stockholm (MR 2/72). Men mötesverksamheten i Stockholm förändrades i och med att församlingen under våren 1973 (MR 6/73) fick tillgång till allaktivitetshuset Gamla Bro. I denna fastighet öppnades servering och bok- och skivaffären "Klara Toner" (MR 23-24/72). Den 1 december 1973 invigdes lokalerna (MR 21-22/73), och under jul- och nyårshelgen fördelades mötesverksamheten mellan Johannelund och Gamla Bro på så sätt, att de offentliga mötena hölls på Gamla Bro, medan mer interna församlingsmöten hölls på Johannelund (MR 23-24/73). 1974 började församlingen med regelbunden offentlig mötesverksamhet på Gamla Bro och började dessutom utnyttja en del av lokalerna till vandrarhem (MR 12/74). 1974 års bibelskola förlades både till Johannelund och till Gamla Bro (MR 17/74), en bibelskola som inleddes med "stor invigningshögtid av möteslokalen på Gamla Bro" (MR 18/74).

Av annonser och referat i Midnattsropet att döma, förefaller konferenser, ungdomsveckor och bibelstudieveckor under 1974 vara förlagda till Gamla Bro och inte till Johannelund (MR 5/74, 8/74), vilket också gäller för 1975 och de följande årens bibelskolor (MR 16/75). Gamla Bro blev under 1975 mer och mer centrum för Maranatas verksamhet i Stockholm. Här etablerades "Broshopen", där bl a nya och begagnade kläder, eget tillverkade "prydnads- och nyttoföremål i keramik" såldes. I "missionsbokhandeln Klara Toner" såldes kassetter, skivor, biblar och "god andlig litteratur". "Resanderumsvåningen" döptes till Pilgrimshem och dessutom hade man för avsikt att bygga om serveringen till "riktig restaurant med varm- och grillrätter". Johannelunds avtagande roll som centrum för verksamheten i Stockholm visas också av att all mötesverksamhet under jul- och nyårshelgen 1975 var förlagd till Gamla Bro (MR 21-22/75).

Under 1976 lämnade Stockholmsförsamlingen Johannelund (MR 17-18/76). Delar av dess storfamilj, "med familjen Imsen i spetsen", flyttade till Blommenhof utanför Nyköping (MR 13-14/76). Dessutom etablerades två storfamiljer med anknytning till arbetet på Gamla Bro i Stockholmstrakten, en i Solna och en i Sandvik (MR 7/77). En ytterligare storfamilj etablerades 1978 i Bromma, också den med anknytning till arbetet på Gamla Bro (MR 4-5/79). Det var vidare i Stockholm som Maranata 1979 började med närradiosändningar för "innerstaden" (aa), en verksamhet som senare på året utökades med sändningar över Järva (MR 12-14/79). 1980 började församlingen med egen tryckeriverksamhet för tryckning av Midnattsropet och av traktater, men man utförde också "beställningsarbeten" (MR 4-5, 6-7, 10-11/80). Under 1980 öppnade församlingen enligt Midnattsropet dessutom ett tvätteri på Södermalm i Stockholm (MR 10-11/80).

Förutom ovan redovisade mötesverksamhet för stockholmsförsamlingen under den i detta avsnitt behandlade perioden, kan också nämnas att församlingen varje sommar anordnade en tältmötesserie i Stockholm. Fram till 1975 hölls dessa i Tantolunden, men från och med sommaren 1975 har dessa möten varit förlagda till Norra Bantorget.

Under den här behandlade perioden drabbades stockholmsförsamlingen av en splittring som fått konsekvenser för Maranatarörelsen i Sverige, då den fick betydelse för andra församlingars ställningstagande gentemot Arne Imsen (Brev 6). 1972 lämnade ett 25-tal personer stockholmsförsamlingen. En av orsakerna till att denna grupp lämnade församlingen hävdade man vara Imsens "moraliska förfall", vilket enligt utbrytarna innebar att Imsen levde ihop med fler kvinnor än sin fru. Men man anförde också andra skäl som svårigheter att få ekonomin att gå ihop när det gällde Johannelund, och Imsens sätt att behandla sina medarbetare (01; N Sv Jour 24/78). Således hade även denna utbrytning, liksom den ovan omtalade i Örebro, delvis sin grund i Imsens person (08). Centrala personer i denna utbrytning ur stockholmsförsamlingen var bröderna Kristian och Håkan Westergård, av vilka den senare arbetade som evangelist i Stockholms Maranataförsamling (N Sv Jour 24/78), och den förra bl a var ansvarig för ekonomin på Johannelund (01). De som bröt sig ur träffades under hösten 1972 för bönegemenskap, men man började också med offentliga möten, och det första hölls i november 1972. I januari 1973 konstituerade sig gruppen som en församling, som fick namnet City Maranata. Vid detta tillfälle omfattade församlingen ca 80 medlemmar (09). City Maranatas föreståndare blev Håkan Westergård (N Sv Jour 24/78). 1974 började församlingen utge tidningen Maranata! Jesus Kommer (M! JK 1/74). I detta första nummer menade man att man inte använde "ordet Maranata" "för något nytt parti eller samfund". Vad man ville var att "vara en församling" som både i lära och liv ville leva "i sanningen om Jesu snara återkomst". Vidare förklarades i detta första nummer av tidningen bryt-

ningen med Imsen dels vara orsakad av hans maktanspråk och dels av att man inom "Imsens" Maranata rättfärdigade "ett liv i lössläpphet och äktenskapsbrott" (aa).

Tidningen Maranata! Jesus Kommer sammanslogs 1978 med tidningen Hoppets budskap, som utgavs under 1977 av Svein Nymo. Den nya tidningen fick namnet Jesus Kommer — Hoppets budskap (JK HB 1/78). Denna har blivit ett gemensamt organ för flera av de gentemot Imsen fristående maranataförsamlingarna i Sverige (JK HB 1/80, Brev 6, 09). Frigörelsen gentemot Imsens Maranata visades också genom namnbyte på församlingarna, vilket gjordes för att man inte skulle likställas med Imsens Maranata (Brev 6). Som visats tidigare återtog Maranataförsamlingen i Örebro sitt ursprungliga namn, Örebro Fria Församling, när den bröt med Imsen. Samma sak gjorde den ursprungliga Maranataförsamlingen i Jönköping. Från och med januari 1980 heter församlingen Jönköpings Fria Församling (Brev 7). Maranataförsamlingen i Kumla bytte namn till Fria Kristna Församlingen, och City Maranata ändrade 1980 namn till Evangelieförsamlingen (JK HB 3/80). Det förefaller som om denna församling, med Håkan Westergård i spetsen, har övertagit den roll som Donald Bergagård och Erik Gunnar Eriksson spelade under slutet på 1960-talet som centrum för den gentemot Imsen alternativa Maranatarörelsen.

När det gäller verksamheten i Södermanland, var denna inte speciellt omfattande under den här behandlade perioden. Sommarkonferensen i Malmköping hölls fram till och med 1977. 1978 hölls konferensen istället på Latorp utanför Örebro (MR 9-10/78), och de tre därpå följande åren hölls konferensen på Gärdshyttan utanför Askersund (MR 6-7/79, 8/80, 8-9/81). För övrigt omtalas en maranatagrupp i Södertälje 1971 som bestod av "familjer från Stockholms Maranataförsamling som efter hand har blivit bosatta" i Södertälje (MR 23-24/71). 1976 omtalas också mötesverksamhet i Nyköping, dit en del av "storfamiljen från Johannelund" flyttade detta år (MR 13-14/76). Man lämnade emellertid Blommenhof 1979, bl a på grund av att man inte fick köpa fastigheten av Nyköpings kommun (MR 12-14/79).¹²⁹ Detta innebar emellertid inte, att maranataverksamhet helt upphörde i Södermanland. Under 1980 påbörjades nämligen närradiosändningar i Eskilstuna (MR 4-5/80). Verksamheten i staden utökades, och 1981 annonserades i Midnattsropet om regelbunden mötesverksamhet och om affären "Nytt och Begagnar" (MR 2/81).

7.3.3.3. *Götaland*

Förändringarna i Maranata var också markanta i Götaland. I Östergötland försvann den ursprungliga Maranataförsamlingen i Norrköping 1970 på grund av att arbetet "rann ut i sanden" (10). En grupp fanns emellertid kvar, och 1975 påbörjades ny mötesverksamhet i Norrköping (MR 5/75),

men inget nämns om någon fortsättning av denna verksamhet i Midnattsropet under de följande åren. 1970 omtalades en grupp i Linköping (MR 6/70). 1971 rapporterades istället om en församling (MR 21/71), som 1972 stod för den huvudsakliga mötesverksamheten i Östergötland med bl a möten i Norrköping, Motala, Åtvidaberg, Boxholm och i hemstaden (MR 6/72). Detta år arrangerade församlingen också en konferens under påsken (MR 6/72). Tältmöten hölls i Linköping 1974 (MR 11/74), och under 1976 hölls "en rad väckelsemöten" i staden (MR 8/76). I Östergötland fick Maranata under 1975 dessutom tillgång till en bondgård (MR 1-2/76), Stocksäter, utanför Linköping, där en storfamilj etablerades för en kort tid (MR 17-18/76, 1/77).

I Västergötland återtog Maranataförsamlingen i Falköping 1969 sitt gamla namn, Sionförsamlingen, och fram till och med 1971 annonserade denna församling om tältmöten med midsommarkonferens i Midnattsropet (MR 7/69, 11/70, 11-12/71). Maranataförsamlingen i Borås invigde nya lokaler i maj 1970 (MR 14/70), men församlingen omtalas också, och för sista gången, 1971 (MR 14-15/71). 1969 nämns inget om församlingen i Göteborg. Enligt uppgift existerade den ursprungliga Maranataförsamlingen i Göteborg till hösten 1969. Man bröt nämligen med Imsen 1968 (Brev 9). Men verksamheten fortsatte ändå i Göteborg. 1971 hölls en tältmöteskampanj i juni (MR 10/71), och i september arrangerades en evangelistvecka (MR 21/71). I januari 1972 arrangerade "Maranataförsamlingen i Göteborg" "väckelse- och förnyelsemöten" (MR 2/72). Man skaffade sig också en egen lokal, "en uppiffad f d speceriaffär" (MR 6/72). Inget nämns i Midnattsropet om göteborgsförsamlingen under 1973, men i mars 1974 arrangerade församlingen evangelistdagar (MR 3/74), och man arrangerade tältmöten i juli-augusti (MR 9/74). Under 1975 skaffade sig församlingen i Göteborg nya lokaler i "f d Wesleykyrkan" (MR 4/75), vilka invigdes den 27 september. I samband med invigningen hade man också en veckas bibelstudier, som leddes av Arne Imsen (MR 19-20/75). I dessa lokaler fanns också en servering (aa). I början av 1977 annonserades församlingen i Midnattsropet (MR 1/77), men inget nämns om någon verksamhet i Göteborg under 1978. 1979 startade man emellertid närradiosändningar i staden (MR 8-9/79). 1980 började man med Pilgrimshem (MR 10-11/80), och 1981 öppnades också affären Pilgrimmen med bokcafé. Dessutom annonserades regelbunden mötesverksamhet i Midnattsropet (MR 2/81).

I Västergötland förekom också mötesverksamhet i Mariestad, där det 1970 uppgavs ha funnits en maranatagrupp som också arrangerade möten i Töreboda (MR 11/70). Under 1975 hölls det första offentliga maranatamötet i Lidköping, där det fanns en liten grupp som hade samlats "regelbundet... i hemmen för bibelstudium på kassett, bön och samtal" (MR 3/75). 1976 etablerades en storfamilj i staden, och man påbörjade regelbunden offentlig mötesverksamhet. Ledare för arbetet i Lidköping var

Carl-Georg Rognstad (MR 12/76). I november 1976 öppnade man affären Klara Toner, som också omfattade ett bokcafé (MR 17-18/76). Verksamheten i Lidköping omtalas också 1977 (MR 4-5/77) och 1978 (MR 11/78), men inget nämns om storfamiljens existens under åren 1979, 1980 och 1981. Även här i Västergötland fick Maranata tillgång till en bondgård, nämligen Myrhult utanför Älgarås (MR 8/75), vars ägare, Gustaf Larsson, överlämnade "gården till församlingens förvaltning" (MR 6/76). Gården blev säte för en storfamilj, och avsikten var att producera livsmedel till andra storfamiljer i landet (MR 4-5/77). Lantbruksnämnden ogillade emellertid överlåtelsen, och menade att Larssons gård skulle ingå i en större jordbruksenhet, för att därmed en rationellare drift skulle åstadkommas. Maranata fick lämna gården (MR 12-13/78), och Larsson flyttade till storfamiljen i Latorp utanför Örebro (MR 8-9/79).

I Småland, det landskap som under 60-talet uppvisade mest maranataaktivitet, rapporterades om möten under första hälften av 1970-talet endast från Jönköping, Vetlanda och Markaryd. Maranataförsamlingen i Jönköping bröt emellertid definitivt med Imsen 1972 (Brev 7; MR 6/72). Maranataförsamlingen i Nybro, som höll sitt första offentliga möte i februari 1964, bröt med Imsen "ungefär 1973-74". Orsakerna till denna brytning uppgavs vara hans "medvetna konfrontationslinje gentemot andra kristna", och hans ständiga strävan att "komma i konflikt med det samhälle vi lever i" (Brev 8). Som nämndes i det förra avsnittet arbetade Imsen 1968 med att grunda nya församlingar i Småland. Ett exempel på denna nyetablering utgjorde bl a möteskampanjerna i Markaryd och Vetlanda i början på februari 1970 (MR 3/70). I Midnattsropet 10/71 annonserade Maranataförsamlingen i Vetlanda om en tältmötesserie, och enligt en annons i Midnattsropet 4/72 existerade det detta år en församling också i Markaryd. Under "senvintern och våren" 1977 försökte man etablera ny verksamhet i Nässjö (MR 4-5/77), och under en konferens i maj i Nässjö bedrevs också evangelisation i Jönköping, Sävsjö, Eksjö och Vetlanda (MR 7/77).

1979 etablerade sig Maranata i Småland igen. Man började då bedriva verksamhet i tavernan Bonanza i Forsheda. En storfamilj tog hand om verksamheten och öppnade barsservering (MR 2/79, 10-11/79). Efter några månader etablerades en storfamilj i Gnosjö. Här bedrevs förutom matservering också hotellverksamhet (MR 10-11/79, 6-7/79). Maranata etablerade sig också i Jönköping, och 1979 började man med närradiosändningar (MR 6-7/79). Tavernan i Forsheda såldes emellertid, men man fick istället hyra ett hotell i Mörlunda utanför Oskarshamn på ett år. (MR 1-2/80). Under 1980 förefaller det emellertid som om verksamheten i Småland koncentrerades till Jönköping. Då köptes nämligen Park Hotell av Maranata, och i Midnattsropet nämns inget om någon verksamhet i Gnosjö eller Mörlunda (MR 6-7/80, 10-11/80).

För Götalands del kan också förändringarna i Halland, Blekinge och

Skåne vara värda att notera. Det var inte förrän 1969 som det rapporterades om mötesverksamhet i södra Halland, och i mars 1970 hölls det första mötet i Halmstad (MR 15-16/70). Mötesverksamheten i Halmstad ledde till grundandet av en maranataförsamling 1972 (Brev 5). Denna omtalades vid olika tillfällen i Midnattsropet fram till och med 1976, och detta år öppnade församlingen också bokcaféet Lyktan (MR 12/76, 1/77). Men det var också 1976 som församlingen bröt med Arne Imsen. Anledningen till brytningen uppgavs vara "ideologiska skäl", och församlingen kallade sig istället för Halmstad Fria Församling (Brev 5).

Fram till och med 1974 förekom enligt Midnattsropet under den här behandlade perioden en viss mötesverksamhet i Blekinge. Denna var främst lokaliserad till Hasslö och Sölvesborg, där det fanns maranataförsamlingar. Maranataförsamlingen på Hasslö omnämns 1971 (MR 2/71), och under 1972 arrangerade denna församling en "stor missionskonferens", som var förlagd dels till Hasslö och dels till Ronneby (MR 6/72). Detta är också sista året som församlingen på Hasslö nämndes i Midnattsropet, och då i en annons inför en missions- och förnyelsekonferens som var undertecknad Hasslö Fria Församling — Maranata (MR 7/72). 1972 omtalades en församling i Sölvesborg. Denna invigde sina lokaler i november 1974 under medverkan av Arne Imsen (MR 8/72, 19/74). Men detta är också sista året som några annonser eller rapporter är införda i Midnattsropet om församlingen i Sölvesborg.

Liksom under 1960-talet förekom också under 1970-talet enbart sporadisk verksamhet i Skåne. Maranataförsamlingen i Sölvesborg bedrev en viss evangelisation i Kristianstad under åren 1972 och 1973 (MR 5/73). 1980 etablerades emellertid en storfamilj i Malmö, som bl a startade när-radiosändningar, öppnade bageri och närbutik (MR 15-16/80). 1981 ökades verksamheten med tryckeri och servering enligt annons i Midnattsropet 1/81.

7.3.3.4. *Sammanfattning*

De ovan redovisade förändringarna i församlingsbildandet innebar, att den gentemot Imsen fristående Maranatarörelsen 1979 bestod av större eller mindre församlingar i Skellefteå, Umeå, Bollnäs, Gävle, Östhammar, Stockholm, Örebro, Kopparberg, Falköping, Norrköping, Jönköping, Tranås, Vetlanda, Halmstad, Nybro, och Hasslö. Dessutom fanns grupper i Uppsala, Västerås, Linköping och Nässjö, och antalet medlemmar i denna friförsamlingsrörelse uppskattades till ca 400 st (09). Men under perioden omstrukturerades också Maranatas, d v s "Imsens" Maranata, verksamhet. Från att i början av perioden ha fungerat på samma sätt som under 1960-talet med traditionell församlingsverksamhet, baserade rörelsen under 1970-talet istället sin verksamhet på storfamiljer och olika typer

av ekonomiska företag som hotell, bageri och tryckeri. 1981 fanns enligt deras egna annonser maranataförsamlingar endast i Stockholm och Örebro. Därutöver fanns större eller mindre grupper i Malmö, Jönköping, Eskilstuna, Göteborg, Gärdshyttan, Sandviken och Umeå (MR 12-13/81). 1978 uppskattades antalet till "knappt 200 maranata-vänner... runt Imsen" (N Sv Jour 24/78), en siffra som antagligen framför allt syftar på de personer som bor i storfamiljer. Det verkliga antalet anhängare och sympatisörer bör snarare röra sig om ca 2 000 personer, med tanke på att antalet prenumeranter på Midnattsropet är ca 800 (14). Jämfört med siffrorna från senare hälften av 1960-talet har alltså Maranata genomgått en kraftig numerär minskning, kanske delvis beroende på storfamiljsetablerandet, eftersom detta framför allt bör attrahera ungdomar. I ett kommande avsnitt skall utvecklingen av Maranatas storfamiljstänkande i teori och praktik närmare studeras. Men dessförinnan skall något mer sägas om Maranatas evangelisation och mission.

7.3.4. Legal och illegal evangelisation

Av framställningen ovan framgår att Maranata även under den i detta avsnitt behandlade perioden evangeliserade med tältmöten och i hyrda lokaler. Vidare framgår det att man började etablera bokcaféer, serveringar och hotell, vilka inte enbart hade ett inkomstbringande syfte, utan också sågs som möjligheter att sprida evangelium (MR 6-7/80). Det framgår också att Maranata redan från närradiostarten 1979 engagerade sig i denna verksamhet. Maranatas närradiosändningar hade emellertid ett förspel i de piratradiosändningar som rörelsen påbörjade i Örnsköldsvik (MR 16/75) och i Örebro (NA 2/9 75). Självklart var man inom Maranata medveten om att man utförde en illegal handling, men Arne Imsen hävdade enligt Nerikes Allehanda att "det juridiska måste underordna sig det moraliska" (aa). Enligt Nerikes Allehanda hade Maranata också planer på att etablera "en radiostation på internationellt vatten", och att man förberedde piratradiosändningar på ett 10-tal orter i Sverige (aa). Naturligtvis reagerade myndigheterna på denna verksamhet. Televerket försökte pejla sändaren (ÖA 18/8 75), och enligt Örnsköldsviks Allehanda kunde piratradioverksamhet straffas med "upp till ett års fängelse" för den eller de personer som bedrev den (ÖA 19/8 75). Att man från Televerkets sida såg med allvar på radiosändningarna, visades av att man med hjälp av "tre fasta pejlingsstationer, tio bilar och ett 15-tal man", vari också ingick polis, den 21/9 1975 försökte ta den eller de som sände på bar gärning. Men sändningarna hade upphört (ÖA 22/8 75).

Det var inte enbart statliga organ som reagerade negativt på Maranatas piratradiosändningar. Kritiska synpunkter på denna verksamhet kom också från pingstpastorer. Pastor Lars Hörnberg i Filadelfia i Örnsköldsvik

ansåg att predikanten i sändningen som, enligt Örnköldsviks Allehanda, höll "en svavelosande utläggning" och helt fördömde "det moderna samhället", antagligen "hade besvärligt med sitt eget själsliv" (ÖA 16/8 75). Sändningarna i Örnköldsvik bestod av bandade delar ur de tältmöten som Arne Imsen höll i staden (ÖA 18/8 75). I en radiointervju, som citeras i Midnattsropet, hade pingstpastorn Bo Hörnberg hävdade att piratradiosändningarna var ett "svaghetstecken" och att Maranata ville skapa "sensation", eftersom man saknade "publik och ... gehör för budskapet" (MR 23-24 75). Även vissa maranataförsamlingar tog "avstånd från Arne Imsen och piratradiosändningarna". En av dessa församlingar var Maranataförsamlingen i Örnköldsvik, där en ledande medlem menade att radiosändningarna var Imsens sätt "att skaffa sig PR" (ÖA 20/8 75). Från Maranatas sida hävdade man att sändningarna hade ett evangeliserande syfte (MR 23-24/75), men också var ett värnande "om yttrandefriheten", då Sveriges Radios religiösa programpolitik inte gav utrymme för Maranatas gudstjänster (MR 2/77). Vidare hävdade Imsen, enligt Midnattsropet, i en debatt i TV-programmet Sveriges Magasin, att piratradiosändningarna var en "protest emot... den nuvarande radiolagstiftningen", men också ett uttryck för konflikten "mellan väckelsekristendom och kyrkokristendom" (MR 7/77). Vid ett annat tillfälle menade Imsen att piratradiosändningarna var "det enda sättet att komma till tals", eftersom man var "utestängda från de normala kanalerna i press, radio och TV" (ÖK 2/9 75).

Piratradioverksamheten pågick också under 1976 (MR 12/76). På en konferens i januari 1977 på Blommenhof beslöt man att "ännu intensivare ... satsa på piratradioverksamhet" (MR 2/77; SN 5/1 77), vilken bedrevs "från hustak och bilar" (ÖK 19/7 80). Maranata visade emellertid tidigt ett positivt intresse för närradion. Redan 1977 anmälde man sitt intresse för denna verksamhet, och man antog att närradion skulle avlösa piratradion (MR 17/77). Som visats ovan var också Maranataförsamlingen i Stockholm en av de första föreningarna som engagerade sig i denna verksamhet (SOU 1981, 13: 193ff), och i och med övergången till närradio upphörde de illegala sändningarna (ÖK 19/7 80). De program som Radio Maranata sänder utgörs inte bara av "inspelade väckelsemöten och bibelstudier", utan man har också sänt reportageliknande program om storfamiljelivet och om demonstrationen på Gislaveds systembolag (MR 10-11, 12-14/79).

Under konferensen på Gärdshyttan i juli 1980 gjorde Maranata "riksradio" av närradion genom att via telefon samtidigt direktsända några möten över Maranatas närradiostationer i "Kumla, Jönköping, Eskilstuna, Järva, Göteborg och Stockholm" (ÖK 19/7 80). Att detta var möjligt berodde förutom på den tekniska utrustningen, nämligen Diavox-telefoner (aa), också på att man hade sökt och fått "samma sändningstider på flera orter", vilket var ganska lätt att få, eftersom "många sändande samman-

slutningar hade tagit semesterpaus" (SOU 1981, 13: 156). Även om samsändningen inte var en lagstridig handling (MR 8/80), menade man från närradiokommittén att den var ett avsteg från närradions "intentioner" (ÖK 19/7 80), och för att stävja denna typ av samsändningar föreslår kommittén i SOU 1981, 13, att man skall införa en regel om att de program som sänds över närradion "till övervägande delen skall vara /producerade/ för sändningsområdet" (SOU 1981, 13: 157). En sådan regel skulle också, enligt kommittén, minska förekomsten av "centralt producerat material", som sedan spelades upp lokalt med eller utan lokala inslag, något som dels Maranata och dels Svenska Företagares Riksförbund hade gjort (aa: 156f).

Maranatas närradiosändningar uppmärksammades också under 1981. En sändning i Eskilstuna innehöll enligt Eskilstuna Kuriren uttalanden som

svenska poliser är "knektar" och att de "med samma glädje som nazisterna skulle..., om det fanns gaskamrar i landet, gasa ihjäl sina offer sedan de misshandlat dem" (EK 27/2 81).

Vidare innehöll programmet påståenden som att

Läkare med mordverktyg river sönder en människa, styckar henne i bitar och slänger henne i en sophink. Det är inte abort. Det är slakt (aa).

Enligt Eskilstuna Kuriren reagerade lyssnare "våldsamt" på dessa uttalanden av Maranata i närradion (aa). "Ordföranden i närradions samarbetsorgan" i Eskilstuna, Nalle Rösell, polisanmälde Maranatas program. "Polisledningen och polisfacket" hade för avsikt att anmäla programmet "till närradiokommittén i Stockholm". Men då ingen enskild person angreps i programmet, gick det inte att åtala (EK 28/2 81). Från närradiokommittén menade man emellertid att programmet borde prövas av justitiekanslern, även om åtal inte kunde väckas (EK 3/3 81).

I Midnattsropet menade man att dessa reaktioner på programmet var ett uttryck för nya försök att "stoppa" Maranata genom "att ifrågasätta Maranatas yttrandefrihet". Istället borde tex polisen "bemöta" den framförda kritiken om polisövergrepp. Vidare menade producenten för programmen, Arne Björkman, att han blivit "felciterad". Vad som åsyftades var inte läkarkåren eller poliskåren i sin helhet, utan "enskilda tjänstemän", som, när det gällde polisen, i en annan politisk situation skulle vara "beredda att ställa upp som bödlar, istället för att kämpa för demokrati och människovärde för alla individer". Denna typ av människor fanns enligt Arne Björkman idag inom poliskåren, något som polismisshandeln var ett bevis på. Syftet med programmet var, enligt producenten, inte bara att "visa på evangeliets väg", utan man ville också "framhålla vikten av opartiska utredningar vid polisövergrepp" (MR 2/81).

Det var inte bara i Sverige som Maranata under den här behandlade tidsperioden bedrev radiosändningar. Mellan åren 1971 (MR 21/71) och 1976 (MR 9/76) återupptog familjen Höglander sitt missionsarbete i Brasilien.¹³⁰ Liksom under 1960-talet använde Höglanders sig också nu av radiosändningar som missionsmedel, och den 7/4 1972 påbörjades sändningarna "under namnet Maranatas röst — Jesus är Kärlek!" i Belo Horizonte (MR 10/72). Denna radioverksamhet förefaller att ha varit kortvarig, eftersom den endast nämns en enda gång i de rapporter om verksamheten i Brasilien som Höglanders skickade till Midnattsropet (se t ex MR 18/73, 9/74, 5/75).

Under 1976 försökte Maranata etablera en mer ofattande radioverksamhet under namnet Maranatha World Wide Broadcasting (MR 7/76). Avsikten var att man skulle sända program på arabiska över arabländer (aa). Premiär för sändningarna annonserades till den 5/7 1977, och radiostationen låg i Luxemburg (MR 7/77). Enligt Midnattsropet kom aldrig några arabiska sändningar till stånd. Anledningen uppgavs vara att man i Luxemburg var rädd för att "terrorister skulle göra sabotageaktioner för att hindra sändningarna". Därför sändes istället ett antal program på svenska. Men man hade förhoppningar att inför hösten 1977 kunna få sända arabiska program från någon annan radiostation. Dessutom planerades sändningar på franska och engelska (MR 9-10/77). Men inget av detta förefaller att ha förverkligats, eftersom inget omnämns i Midnattsropet.

Maranata bedrev mission också i andra länder än Brasilien. Den verksamhet som Helge Berntsson hade etablerat i Spanien omtalades i Midnattsropet också under 1969 (MR 12/69), 1970 (MR 11/70) och 1971 (MR 5/71). Att man ansåg missionen i Spanien som viktig, framgår bl a av att man i april detta år arrangerade en bibelskola i Spanien (MR 6/71), som Arne Imsen, Kåre Mørkestøl och Ernst Höglander deltog i som lärare (MR 10/71). Helge Berntssons verksamhet i Spanien omtalades också under våren 1972 i Midnattsropet (MR 7/72). Men efter det att han tillsammans med personer som Agne Bark från Örebro Fria Församling annonserades som talare i den "missions- och förnyelsekonferens" som Hasslö Fria Församling arrangerade i juli 1972, nämns han inte mer i Midnattsropet (MR 11/72).

Maranata etablerade också mission i nya länder. 1977 upptogs missionsverksamhet i Gamla Korint i Grekland. Denna var organiserade på ett nytt sätt än tidigare missionsverksamhet. Den hade nämligen sin organisatoriska bas i en storfamilj under ledning av Lars O. Andersson (MR 9-10/77). Denna verksamhet omtalades också under 1980 i Midnattsropet (13-14/80), men under 1981 skedde åtminstone personella förändringar, eftersom Lars O. Andersson istället engagerade sig i Evangelieförsamlingen i Stockholm (JK HB 6/81).

Storfamiljstanken spred sig alltså under slutet av den i detta avsnitt behandlade perioden också till hur mission skulle bedrivas. Tidigare hade man, liksom under 1967 och 1968, diskuterat församlingens relation till missionen i Midnattsropet i form av referat från konferenser. Tydligt förelåg, inte minst med tanke på de ständiga utbrytningarna från Maranata, ett behov av att skapa enighet inom rörelsen, när det gällde denna fråga. Redan i Midnattsropet 1/69 framhölls att "all evangelisation och mission behöver lokalförsamlingen som garant bakom sig", vilket innebar att man inte kunde tänka sig någon missionerande verksamhet utanför församlingen. Denna församlingens roll när det gällde att organisera missionen, framhölls under Malmköpingsveckan 1969 vara i enlighet med bibliska principer, enligt vilka decentraliseringen betonades (MR 18/69). Frågan om hur missionen skulle organiseras hade också, enligt referat i Midnattsropet, en framträdande plats under 1971 års Malmköpingsvecka. Här var "enigheten... fullständig" om att missionen skulle "bedrivas endast i och genom församlingen", och att man skulle börja missionera i sin egen hemort för att senare utvidga missionsfältet till allt avlägsnare trakter. Viktigt var också att den lokala församlingen organiserade och ansvarade för sin egen mission, för

där församlingen ersatts med substitut, antingen kollektivt eller individuellt, har det personliga ansvaret gått förlorat (MR 16/71).

Enligt Imsen stal dessa substitut, t ex missionssällskap, pengar "från den lokala församlingen" genom sina insamlingar, vilket fick som konsekvens att församlingarna inte kunde bedriva sin egen verksamhet på ett riktigt sätt. Vidare menade Imsen att talet om infödda evangelisters "billiga arbetskraft" innebar "att spekulera i den sociala nöden" och var ett befästande av sociala skillnader, eftersom "de vita missionärerna" har samma standard i missionslandet som i hemlandet. Enligt referatet kom Imsen också in på förvaltningen och redovisningen av missionsmedlen, och han hävdade att det "endast" var "församlingen" som på ett "tillfredsställande" sätt kunde "fylla alla krav på ett insamlande, förvaltande och redovisande organ" (aa).

När sedan storfamiljstanken kom att appliceras på missionen, diskuterades detta inte i Midnattsropet. Utifrån Imsens sätt att förklara relationerna mellan de tre storheterna universella församlingen, lokala församlingen och husförsamlingen, vilket skall presenteras i nästa avsnitt, var också en sådan diskussion onödig.

7.3.6. Storfamiljstanken i teori och praktik

I ett tidigare avsnitt (s 127) visades att Imsen i en predikan under 1967 års Kärrsjövecka satte ett likhetstecken mellan "ett nytestamentligt försam-

lingsliv" och "familjeliv", och att detta församlingsliv inte skulle vara demokratiskt utan "patriarkaliskt" (MR 23/67). Dessa aspekter av församlingslivet återkom i Midnattsropet under den i detta avsnitt behandlade tidsperioden. Demokrati i en församling, menade man under evangelistveckan i Norrköping i september 1969, innebar att man kastade "etiska och moraliska normer på skräphögen, normer som har sina rötter i Bibelns lära". Istället skulle den "patriarkaliska-teokratiska styrelseformen" gälla i församlingen. Med denna typ av styre avsågs "att Gud har all myndighet genom sitt ord, och att denna myndighet utövas genom tjänsterna". Vidare menade man att det inte fanns utrymme för "individualism" i församlingen, utan de troendes mål var "enhet i tro och lära och kunskap om Kristus" (MR 21/69). Sammanfattningsvis eftersträvades alltså en auktoritärt styrd ideologiskt homogen rörelse.

Kopplingen mellan församling och storfamilj gjordes mer explicit under 1972. Under detta års Malmköpingsvecka hade man "slopat avgifterna för kost och logi", och man menade att under denna vecka "levde Maranatafolket som storfamilj". Vidare menade man att detta var ett uttryck för ett "medvetet steg fram mot mönsterbilden i Apostlagärningarna 2". Denna typ av församlingstänkande var emellertid inte enbart tänkt att begränsas till årets Malmköpingskonferens, utan

en tanke fascinerar oss: att kunna förverkliga denna nya öppna och reservationslösa samlevnadsform i vardagen i de lokala församlingarna (MR 16/72).

En bit på väg mot detta urkristna församlingsideal menade Arne Imsen att Maranata hade nått i och med Gamla Bro och Johannelund (MR 2/74). Men dessa två församlingscentra ingick också som led i en trestegsmodell för rehabilitering av utslagna i samhället.¹³¹ Det första ledet i denna modell utgjordes av Gamla Bro, som skulle fungera som en kontaktyta. Det andra ledet utgjordes av Johannelund, som skulle vara som "ett riktigt hem för människor ifrån svåra och mänskligt sett hopplösa miljöer" (MR 2/74). Det tredje och sista ledet i denna rehabiliteringsmodell skulle utgöras av "en bondgård på landet, för vistelse några månader" (MR 7/73). Detta tredje steg var på väg att realiseras under hösten 1973, då Maranata hade för avsikt att köpa f d "Önska ålderdomshem och kronikerhem" utanför Örnsköldsvik (ÖA 19/10 73). Denna "bondgård" skulle inte bara vara ett ställe för rehabilitering, utan också bidra till ekonomiseringen av denna trestegsevangelsing, för på bondgården skulle man

sätta potatis och olika grönsaker och göra oss självförsörjande, så att vi på våra tre stationer kan äta våra egna köttbullar, vårt eget norrlandsbröd och våra egna grönsaker (MR 2/74).

Köpet av Önska gård gick emellertid i stöpet. Den omnämns nämligen inte mer i Midnattsropet. Intressant är dock att man 1973 tänkte sig kun-

na bli självförsörjande på jordbruksprodukter. Denna självförsörjningstanke var *ett* led i strävandena att uppnå ett nytestamentligt församlingsideal. Men man menade sig också ha insett att för att nå det urkristna församlingsidealet — "egendomslöshet" — har man varit tvungen att minska ner på sina standardkrav. Det var emellertid inte enbart egendomslöshet som eftersträvades, utan också egendomsgemenskap, och föreståndaren "för församlingen i pojckbaracken" på Johannelund, Hans Brynte, menade dels att "egendomsgemenskapen" på Johannelund var "sann socialism", varmed främst avsågs "vad vi är i Gud" d v s "tro på Jesus och då finns inget avseende till person" och dels att församlingslivet på Johannelund hade blivit "familjeliv" (MR 6-7/74).

Denna likställighet mellan församling och storfamilj tvingade fram ett försök att klargöra vad som konstituerade den universella församlingen, den lokala församlingen och husförsamlingen. Den universella församlingen utgjordes av alla kristna (08). Utifrån vad som sägs i Matt 18:19f konstitueras husförsamlingen av bönen. Lokalförsamlingen "konstitueras av läroämbetet och ordet" enligt Matt 18:15f och Apg 2:42 (MR 4/73). Lokalförsamlingen består dessutom av ett antal husförsamlingar oberoende av geografiska avstånd (MR 13/73). I Stockholm menade man att pojckbaracken, flickbaracken, huvudbyggnaden på Johannelund och Gamla Bro utgjorde var sin husförsamling som borde ha sin egen "äldstebroder" (MR 10/74). Det var i den lilla grupp som husförsamlingen utgjorde, som "egoismen" mötte "sin överman". Vidare menade Imsen att en fungerande "biblisk" husförsamling var en förutsättning för att lokalförsamlingen skulle fungera. Husförsamlingen gav också möjlighet att effektivt fostra de "nyfrälsta". Den sågs vidare som ett naturligt hem för barnen och skulle dessutom motverka "en slapp livsstil" (MR 11/74). Tilläggas kan också att man menade att församlingsledarnas uppgift bl a bestod i att rensa ut "falska lärare" innan de hade hunnit förstöra gemenskapen (MR 10/74).

Av referat i Midnattsropet att döma, ägnades en stor del av 1974 års Malmköpingsvecka åt att diskutera församlingen utifrån Apostlagärningarna 2. Under veckan framlade Imsen också ett "konkret program" (MR 14/74), vilket innebar en radikalisering av Maranatarörelsens mål och organisation. Sin utgångspunkt för programmet tog Imsen från vad han kallade för "den socialetiska delen" i Apostlagärningarna 2. Imsen menade här att "församlingen skall vara ett idealsamhälle, och ett socialistiskt sådant". Detta innebar att man skulle sälja de ägodelar man inte behövde. Vidare skulle verksamheten, enligt Imsen, kunna finansieras genom att man tog lån och gick "i borgen för varandra", och han förespeglade de närvarande "en kibbutzform", i vilken alla var "delägare". Denna form av församlingsliv skulle realiseras på landet, eftersom "vetet" skulle bli "hårdvaluta" istället för "penningen". Vidare menade han att man i sina kibbutzer skulle ha en "egen skola" och egen rättsskipning. Avsik-

ten var att "skapa ett eget" samhälle, eftersom man inte trodde på någon förändring av det existerande samhället (MR 15/74).¹³²

Nödvändigheten av att bilda ett *eget* samhälle berodde på att det nuvarande samhället var minst lika ont som fallet var i Sodom. I vår tid var det framför allt exploateringen av människor, som på något sätt befann sig i ett underläge, som var det onda (MR 18/74). Denna exploatering av de förtryckta var, enligt Imsen, inbyggd i samhällssystemet, och innebar att människorna hade degraderats till animaliska driftsvarelser" (MR 19/74). Men *roten* till denna ondska fanns "dock inte utanför oss" utan "i vårt eget väsen" (MR 18/74). Därför är ytterst frågan om vägen till Imsens socialistiska samhälle för honom inte en fråga om "maktmedel". Istället är tillkomsten av

ett socialistiskt samhälle... en genuin andlig fråga, som uteslutande kan lösas på andlig väg... Problemet är människan själv, varför alla förändringar först måste äga rum i människans egen inre värld (MR 20/74).

Denna "den enskilda människans förvandling", skulle, enligt Imsen, skapa de "mentala förutsättningarna... för en gemenskap med djupdimension", vilket skulle konkretiseras i en vilja "att dela med sig" av sitt överflöd. Denna förändring skulle emellertid inte ske med "massorna" och inte heller med "kyrkorna" (MR 20/74). Däremot borde den kunna börja i "den kristna församlingen", och att denna

i sin verksamhet och i sitt inre liv kan bevisa att den kan utjämna alla klyftor av social, intellektuell, ekonomisk eller generationsmässig art (MR 21/74).

Detta förespråkande av den socialistiska församlingen hade till stor del sin grund i Imsens profetiska insikt om att världens framtid var katastrofal (MR 20/74, 11/75). Dessa samhälleliga problem berodde främst på att den kristna församlingen "inte förmått att övervinna individualismen, egoismen och privatkapitalismen". Istället har församlingen "valt att kristna" dessa företeelser. Orsakerna till samhällets "obönhörliga upplösning" var alltså inte strukturella eller miljömässiga. Församlingen skulle istället vara ett idealsamhälle. För att församlingen skulle få denna ställning, krävdes att dess ledare inte väljs genom någon form av demokrati, utan "Gud får upphöja män med andlig auktoritet", eftersom en valprocedur skulle innebära att man hade "övergivit de andliga principerna för de politiska". Församlingen sågs vidare som "Guds instrument på jorden", och medlemmarna i denna församling var "delgivna gudomlig natur", för att kunna göra en "insats för världens frälsning" (MR 7/76). I dessa församlingar på "kvarternivå" var det också självklart att mannen var "kvinnans huvud". Där skulle alltså råda "patriarkalism" men också "familjegemenskap", vilket innebar att man krävde tillbaka sina barn som fostrades i en skola vars lärare var "ateistiska, depraverade och desillusionerade kulturvrak". Husförsam-

lingen skulle istället själv ta hand om undervisningen av sina barn. Men det var inte bara barnen som man ville värna om. Även de äldre, som placerats "på kaserner i isolerade rum för att invänta döden", borde församlingen ta hand om (MR 11/75). Enligt Maranata blev därför "församlingens upprättelse även... (kärn-)familjens" (MR 7/76). Men man menade också att denna, enligt deras uppfattning bibliska syn på församlingen, var den riktiga grunden för storfamiljen. I denna hade man, genom den ständiga kontakten med andra trossyskon, den enda möjligheten att bevaras i den rätta tron (MR 12/76).

Det ovan sagda innebar inte att storfamiljen ersatte församlingen. Där-
emot kunde "storstadsmiljöns nedbrytande krafter neutraliseras" i storfamiljen, och storfamiljen konkretiserade också Maranatas budskap om "en enklare livsföring", en konkretisering som man menade gjorde detta budskap mer "trovärdigt" (MR 9-10/78). Men storfamiljen var inte ett mål i sig själv (MR 4-5/79). Enligt Imsen hade tydligen Maranatas storfamiljer drabbats av att de i storfamiljen ingående kärnfamiljerna snabbt återföll i ett "revirtänkande", vilket fick som resultat att kärnfamiljen levde ett isolerat liv "inne i storfamiljen" (MR 10-11/79). Men när "själviskheten i den lilla trånga storfamiljen" var försvunnen, var det dags att etablera "storkommuner". Med detta avsågs inte bara att man skulle ha egen skola och åldringsvård, utan också egen sjukvård. Dessutom skulle den ha

egen ekonomisk ordning... och egen politik: att vi är ett eget folk, ett egendomsfolk, en helig monarki, där Jesus Kristus är enväldig konung, en nation baserad på familjerna och patriarkater (MR 4-5/79).

Så storfamiljen var, enligt Imsen, "bara en övergångsform till något ännu bättre — den urkristna kommunen", Maranatakommunen, vilken bestod av flera storfamiljer. Detta menade Imsen vara en "återtågsrörelse... till Ordets kända territorier" (MR 10-11/79) och också en total kamp mot samhället, speciellt när det gällde ett återupprättande av "familjeauktoriteten" och rätten att själva bestämma även barnens uppfostran (MR 3/80). Därmed kan det hävdas att realiserandet av Imsens program innebar att Maranata i förhållande till samhället tog ett stort steg i avvikande riktning.

7.3.7. Den nya församlingssynen realiserad

En materiell bas för denna idé om husförsamlingen och lokalförsamlingen som ett idealsamhälle blev Johannelund. 1976 fanns här "två husförsamlingar med ett 20-tal syskon i varje". Enligt Midnattsropet samlades man på fredagskvällarna och hade kärleksmåltid, bön, sång, bibelläsning samt samtal "om varandras problem" (MR 21-22/75). Som visats tidigare i avsnitt 7.3.3. etablerades nya storfamiljer på flera håll i landet, och en åter-

kommande företeelse i Midnattsropet är reportage om hur förträffligt det är att bo i dessa kristna storfamiljer (se t ex 4-5/77, 12-14/79, 3/80, 10-11/80, 15-16/80, 6/81). Men tydligen var inte harmonin i storfamiljerna perfekt, vilket framgick av Imsens argument för att bilda maranatakommuner (se sid 186). 1975 beslöt stockholmsförsamlingen att på något sätt starta en egen skola (MR 11/75), ett problem som skall behandlas närmare i ett senare avsnitt. Under sommarkonferensen i Gärdshyttan 1980 konkretiserades planerna på ett hem för de gamla. Imsen ansåg nämligen att en lämplig present till honom på hans 50-årsdag vore en penninginsamling för att få medel att rusta upp Humlegården (Latorp) så att det blev lämpligt som bostad åt äldre (MR 10-11/80).

7.3.8. Finansiering av verksamheten

För att finansiera denna verksamhet räckte det inte att man sålde sina ägodelar och gav pengarna till församlingen. För att få in pengar påbörjade storfamiljen i Stockholm under 1974 pappersinsamlingar (MR 11/74). Detta år öppnades också vandrarhemsverksamhet på Gamla Bro (MR 14/74), en verksamhet som inte bara bidrog till ekonomin utan också var ett sätt att evangelisera (MR 19/74). I januari 1975 samlades "den kommersiella delen av församlingens arbete", d v s kafeterian, vandrarhemmet, förlagsverksamheten samt bok- och skivaffären, i det ideella företaget Pilgrimstjänst, något som bland annat skulle möjliggöra rabatterade inköp hos grossister av livsmedel (MR 3/75).

Pilgrimstjänst skulle ägas av alla genom en medlemsavgift. Ingen skulle vara anställd, utan arbetet skulle ske ideellt, vilket innebar att man inte behövde betala sociala avgifter (aa). Med detta ideella företag ville man inte bara skaffa egna arbetstillfällen, utan också "förverkliga en livsstil som skulle kunna frigöra största möjliga resurser för evangelisation", samt vara *ett* medel att "förverkliga den urkristna kommunismen" (MR 11/75).

Men, som nämnts tidigare i samband med det önskade köpet av Önska gård, ville man också producera sina egna livsmedel. Under 1975 fick man tillfälle till detta, då man fick tillgång till gården Stocksäter utanför Norrköping (MR 1-2/76, 17-18/76, 1/77). Denna gård fick man emellertid lämna under 1977, då ägaren ansåg att han på grund av personlig kris, hade handlat under sinnesförvirring när han hade låtit en storfamilj etablera sig på gården. Dessutom krävde ägaren 200.000 kronor i skadestånd, bl a på grund av att Maranatarörelsen hade lånat upp 80.000 kronor "mot inteckningar i fastigheten". Dessa pengar skulle, enligt Sydsvenska Dagbladet, ha "fördelats mellan Maranatas församlingar ute i landet". Men på grund av dessas dåliga ekonomi, fick ägaren själv "amortera av lånet". Dessutom krävde ägaren 100.000 kronor "för en raserad ladugård" (SDS 23/9 77).

Under 1975 fick man också tillgång till Gustav Larssons gård Myrhult. Inte heller denna fick Maranata behålla. Enligt Expressen fick nämligen Maranata inte förvärvstillstånd, och gården måste därför säljas. På denna försäljning, samt på ett tidigare gjort "skogsuttag", blev Maranatas "totala förtjänst... 380.000 kr" (Ex 11/1 81).

I februari 1978 köpte Maranata Humlegården i Latorp för 550.000 kronor av Örebro kommun (NA 10/2 78). Under våren 1979 köpte man Gärdshytan för ca 500.000 kronor (NA 29/5 79). Köpet av Humlegården finansierades till stor del av en gåva på "en kvarts miljon av en enda donator, hundratusen av en annan" (NA 1/4 78). Pengar till Gärdshytan fick man, enligt Imsen, genom att sälja "ett par fastigheter" (NA 29/5 79).

Förutom de ovan nämnda försöken till självförsörjning när det gällde jordbruksprodukter, skulle verksamheten alltså till stora delar finansieras med ideellt arbete i de olika verksamhetsgrenarna — "hotell, servering, bokhandel, andrahandsaffär, bageri, tvätteri och mängder av olika serviceuppdrag, som städning, fönsterputsning mm" — inom det ideella företaget Pilgrimstjänst (MR 10-11/80). Den höga värdering av arbetet som Imsen gav uttryck för i Midnattsropet, kan ses som ett sätt att ge detta osjälviska arbete en religiös sanktion. Imsen menade nämligen, att enligt en av "kristendomens mest grundläggande principer" var "arbetet frälsande för mannen" på samma sätt som "barnafödandet" var "frälsande för kvinnan". Arbetet, inte minst kroppsarbetet, var dessutom "hälso- samt och frigörande" (MR 6-7/80). Maranata menade sig alltså också i synen på arbetet inta en avvikande inställning. Enligt Imsen var den rådande synen på arbetet "att vi skall arbeta så lite som möjligt för att få så mycket som möjligt". Maranatas storfamiljer borde istället grunda sin arbetsetik i den första kristna församlingens "arbetsprogram", vilket skulle få som konsekvens att storfamiljerna skulle "bli hälsocentraler, som kan ge verklig vård och fostran för både unga och äldre" (aa).

7.4. Maranatas förhållande till samhället

7.4.1. Inledning

Som framgått av tidigare avsnitt var Maranatas kritik av det svenska samhället under 1960-talet framför allt verbal. Under den i detta avsnitt behandlade tidsperioden började man redan 1969 i och med det så kallade "porrkriget" i handling visa sin inställning till den rådande kulturen och samhällsordningen. Men reaktionerna gällde inte bara pornografin. Under 1970-talet startades också egna skolor; man uppmanade till värnpliktsvägran¹³³ och gjorde aktioner mot Systembolagets affärer.¹³⁴ Till dessa aktioner kan, åtminstone utifrån dess ideologiska mål och motive- ring, också storfamiljsetablerandet räknas.

I det följande skall porraktionen och Maranatas egna skolor närmare presenteras. Som en bakgrund relateras emellertid först rörelsens verbala kritik av samhället under den i detta avsnitt behandlade tidsperioden.

7.4.2. Maranatas syn på samhället

Precis som "den antika hedendomen" karakteriserades också vår tid av "mångguderiet och okunnigheten... om Gud" (MR 13/69). Vår tids människa var besatt av en materialistisk njutningsfilosofi, dvs en sodomistisk livsstil (MR 15-16/69), vilket bl a aborterna var ett uttryck för eftersom ekonomiska skäl kunde anföras för abort (MR 5/71).¹³⁵ Samtidigt var stora delar av Sveriges bostadsmiljö, främst storstadsområdena, livsfientliga. Dessa skapade "religiös apati" och omöjliggjorde ett fungerande familjeliv (MR 12/70). Tillståndet i vårt samhälle orsakades enligt Imsen av den starka betoningen på "falska frihetsideal" som "självförverkligande", för vilket t ex alkohol och narkotika var medel. Men det egentliga problemet var "synden", och det värsta av allt var att det svenska samhället inte bekämpade synden utan legaliserade den genom att byta ut det rätta begreppet "dekadans" mot "social missanpassning". Konkret betydde detta att t ex alkoholism och homosexualitet inte var sjukdomar utan synd. Och dessutom fanns dessa synder latenta hos varje människa (MR 17/70), drag hos individerna som kunde stimuleras av miljön. Dagens människa hade släppt på sina regler, vilket hade lett till jämlikheten "där... mannen blir kvinna och kvinnan man". Dessutom hade "massmedia, TV och radio" förstört barnen så att "fräckheten kan läsas i deras ögon innan de har börjat förskolan" (MR 18-19/70).¹³⁶

Men det var inte bara människan som var förstörd, utan också luften och vattnet förgiftades "på artificiell väg" (aa). Denna "världsordning" kunde "inte räddas". Den går enligt Imsen "mot sitt slut och sitt sammanbrott" (MR 5/72),¹³⁷ trots "sociala åtgärder" och trots psykologers, biologers och biokemisters arbete (MR 4/71). Det enda som man kunde hoppas på var "individens frälsning, pånyttfödelse och helgelse", och det var församlingens uppgift att nå så många som möjligt med budskapet om Jesus (MR 5/72). Denna evangelisation hade emellertid ingenting med politik att göra. Landet kunde inte räddas av kristna politiker, utan av "Guds församlingar" (MR 7/73). Till dessa får väl då Maranatas storfamiljer räknas. I dessa menade man, som visats tidigare, dels att man kom ifrån samhällets nedbrytande krafter, dels att man bättre rustades för evangelisation och dels att man fick både mer tid och ekonomiska resurser till evangelisation och mission, och på så sätt kunde man bättre arbeta för en utjämning av klyftorna (MR 21/74). Dessutom kan storfamiljerna, eller Maranatas husförsamlingar, ses som ett avståndstagande från och ett alternativ till det vanliga samhället.

Maranatas strävan att stå utanför samhället realiserades inte enbart i etablerandet av storfamiljer. Företrädare för rörelsen började nämligen också ifrågasätta samhällsplikter som att betala skatt och arbetsgivaravgifter, eftersom dessa stal pengar från evangelisation och mission. Dessutom utgjordes, enligt Imsen, baksidan av skatterna och arbetsgivaravgifterna samhällets bidrag till ideella och religiösa föreningar, vilket medförde samhällelig kontroll av verksamheten i församlingarna. För att undslippa detta måste man se till att församlingarna blev självförsörjande, och att deras medlemmar gjorde sig av med sitt överflöd och också delade med sig av sina ekonomiska tillgångar till behövande församlingsmedlemmar (MR 12-13/78).

Inom Maranata var man också negativ till de mer individ- och familjeriktade bidragen. Man menade att bidragssystemet och dess ideologi var "något av det mest människofientliga och förnedrande" som existerade i dagens samhälle. Det var också "gudsfiendligt" och dessutom hade bidragssystemet en pacifierande effekt på individernas "handlingskraft". De bidrag som åsyftades var barnbidrag, bostadsbidrag och ersättning för barnledighet. Denna typ av bidrag menade man skapade ett beroende, eftersom man planerade sin ekonomi utifrån dem. Maranatamedlemmar och andra kristna borde "stå oberoende av bidragen", "sjuka och nödlidande" undantagna, men dessa borde i första hand få sina behov täckta av församlingen och inte av samhället (MR 7/77).

Denna negativa syn på samhället kan förstås utifrån att man inom Maranata uppfattade sig som förföljd av samhället. 1968 och 1969 hade man haft problem med att få tillstånd till tältmöten dels i Stockholm (MR 3/69) och dels i Skillingaryd (VT 23/5 69). 1974 gällde det bl a polisingripande mot en evangelist i Stockholm som delade ut traktater till hotell Sheratons gäster (MR 12/74).¹³⁸ 1975 reagerade pingstpastorn Stanley Sjöberg i ett TV-program mot Maranata, och enligt Midnattsropet hävdade Sjöberg i detta program att Maranata vanställde "hela evangeliet med krav och hat" (MR 5/75). Stanley Sjöberg bidrog enligt Midnattsropet också till att stoppa maranatamöten i Idre och Lillhärdal (MR 6/75).

7.4.3. "Porrkriget"

I avsnitt 6.5.3. visades att man inom Maranata kraftigt tog avstånd från vissa företeelser inom den svenska 1960-talskulturen. Detta märktes inte minst när det gällde pornografin, vilken bl a uppmärksammades genom de annonser om Jesus som Erik Gunnar Eriksson införde bland Aftonbladets porrannonser (AB 26/12 67). Dessa antipornografiska stämningar från Maranatas sida blev ännu kraftigare under 1969. På flera håll i landet klustrade maranatamedlemmar över porraffärers skyltfönster med sidor ur tidningen Midnattsropet.

Aktionen mot pornografin inleddes i Stockholm i februari 1969 (AB 20/2 69). Man klistrade också för pornografiska skyltfönster i Malmö (SDS 24/2 69) och i Borlänge (Bor T 8/3 69). Liknande aktioner förekom också mot porraffärer i Falun, Gävle (F-K 10/3 69), Göteborg (Ex 21/3 69) och i Örnsköldsvik (AB 17/11 69).¹³⁹

Det var egentligen inte "porren som sådan" som man inom Maranata vände sig mot. Det man reagerade mot var profitintresset som inte gav utrymme för "mänskliga hänsyn" (Ex 8/3 69). Imsen förklarade sin inställning till pornografin också i Midnattsropet. Han hävdade där att samhället legaliserade "porrmiljonärernas" exploatering av "den onaturliga sexualismen", vilken var till "obotlig skada för ett uppväxande släkte". Maranatas aktion försvarade han därför med samhällets uraktlåtenhet att ingripa mot denna "smithärd" (MR 6/69).

Detta sätt att agera på gentemot pornografin fick sitt fulla stöd av förestandaren för Maranataförsamlingen i Örebro, Agne Bark, som också menade att pornografin kunde ge "obotliga" skador (ÖK 27/2 69). Erik Gunnar Eriksson, "Dalarnas Maranatachef" (F-K 10/3 69), menade även han att pornografin var skadlig (SDT 11/3 69), men att klistra och måla över skyltfönster var enligt Eriksson ett felaktigt handlingssätt. Dels var aktionen olaglig och innebar "skadegörelse mot privat egendom", vilket ställde Maranata i "dålig dager", och dels fick aktionen "helt motsatt verkan" (F-K 10/3 69), eftersom den skapade ett intresse hos "folk för porrbutiker istället för tvärtom". Eriksson rekommenderade istället ett fortsatt annonserande för Jesus bland tidningarnas porrannonser, och att man delade ut traktater och böcker till dem som besökte pornografiaffärer (SDT 11/3 69).

Naturligtvis reagerade utgivare av pornografiska alster på maranata-medlemmarnas aktioner. Hilding Pehrsson — "en av de största inom porrsektorn" — Östermalmsförlaget, menade att Imsen var "ute efter personlig PR" eftersom hans församling gick "dåligt". Pressens intresse tog sig också uttryck i att Aftonbladet arrangerade ett möte mellan Arne Imsen och "porrförläggare Hilding Pehrsson". Den senare hävdade att den kritik som riktades mot frikyrkopastorer i Östermalmsförlagets produkter hade som syfte att "komma åt dubbelmoralen inom frikyrkorörelsen", och att Maranata genom sina aktioner arbetade "för att förtrycka en minoritetsgrupp". Dessutom gav han Erik Gunnar Eriksson rätt i att Maranatas kampanj hade stimulerat intresset för pornografin, eftersom förlagets upplagesiffror hade stigit sedan Maranata startade sina aktioner (AB 23/3 69).

I sina antipornografiska strävanden nöjde sig emellertid Maranata inte med att måla och klistra över skyltfönster som innehöll pornografisk litteratur. Man gjorde också en aktion mot en porrmässa i Köpenhamn, där

Imsen själv kedjades fast vid väggen, och man började med sång och klingande appeller försöka stoppa de sexuella riterna (GT 24/10 69).

Detta ledde enligt Göteborgs-Tidningen till "ett fruktansvärt handgemäng" när vakter "försökte kasta ut inbrytarna". Ordningen återställdes när polis hade tillkallats, och Imsen och hans medarbetare fördes "ordentligt blåslagna... ut ur lokalerna". Imsen menade att det var nödvändigt att

demonstrera eftertryckligt mot denna gruvliga sex- och kärlekshandel och att det var "en kristens plikt" att "protestera med livet som insats" (aa).

7.4.4. *Maranatas skola*

7.4.4.1. *Inledning*

1969 framfördes tanken på att maranataföräldrar borde ta sina barn ur skolan. Frågan kom nämligen upp i samband med Maranatas kampanj mot pornografin. Imsen menade nämligen att sexualundervisningen i skolan var ett hot mot familjeinstitutionen, inte minst på grund av förslagen "om att ha samlagsrum i skolan" (Bor T 8/3 69; AB 23/2 69). Det var alltså framför allt två faktorer som låg bakom Maranatas strävan att etablera egna skolor: den obligatoriska skolans innehåll, och rörelsens strävan att återupprätta familjen.

7.4.4.2. *Maranatas syn på den obligatoriska skolan*

Det var emellertid inte enbart skolans sexualundervisning som man reagerade mot (MR 6/69, 7/72). Man reagerade också starkt på kristendomsämnets ställning i grundskolan (MR 4/69). Reaktionerna från Maranata kom främst när ämnet kristendomsundervisning i 1969 års läroplan för grundskolan ändrades till religionsundervisning. Mellanstadieläraren Björne Davidsson undrade: "Hur länge dröjer det innan vi måste hålla våra barn hemma från skolan?" Skolans avsaknad av disciplin och lärarnas bristande auktoritet var också något som man inom Maranata beklagade. (MR 4/71, 5/71). Läraren var inte längre någon auktoritet utan istället "kamrat med eleverna", vilket fick som konsekvens att "ur bibelns synpunkt är dagens skola helt omöjlig" (MR 9-10/77).

Den allmänna skolan var "det absolut farligaste som existerade för modern svensk ungdom" också i andra avseenden. Ett av dessa var att barnen inplanterades i "vår tids lyckofilosofier", vilka — genom sin inriktning "på att frigöra människan från personliga hämningar" för att nå individuell fölustelse — hade en upplösande effekt på kultur, religion och ekonomi (MR 10/75). Skolan utgjorde vidare "ett direkt hot mot barnens andliga och mentala hälsa" genom att hävda

den ytterst suspekta evolutionsteorin (som vetenskapligt sett inte är något annat än en arbetshypotes, och bibliskt sett en lögn). Man accepterar underdånigt påståendet att vi alla härstammar från aporna!

men också på grund av

ogudaktiga lärare och hedniska kamrater och genom den ateistiska och gudsfiendliga undervisningen och otrospropagandan som bedrivs, inte minst i ämnet religionskunskap (MR 17-18/75).¹⁴⁰

7.4.4.3. Familjesynen

Maranata menade också att det moderna svenska samhället var ett hot mot familjen, bl a genom kvinnans frigörelse, ifrågasättandet av föräldraauktoriteten och förslaget om en lag som förbjöd äga. Sammantaget ledde dessa

upplösningstendenser... fram till ett tillstånd av rotlöshet och splittring och personlighetens sönderfall och degenerering (MR 9/75)

ett tillstånd som, enligt Imsen, har sin bibliska förebild i "Paulus brev till romarna, kap. 1" De som drabbades värst av denna samhällsutveckling, i vilken den enskilde individens frigörelse och självförverkligande betonades, var enligt Imsen barnen. För att bevara dem från världens ondska, måste man som förälder se till att de har fått del av bibelns gamla omvändelse- och frälsningsbudskap (aa). Föräldrar som inte tog sitt ansvar i denna fråga "predisponerade /barnen/ för helvetet" (MR 10/75).

Man reagerade också starkt på att skolan genom sin strävan att utjämna könsrollerna arbetade för att "störta den ordning Gud fastställt då han skapade människan 'till *man* och *kvinn*a' ". Vad detta skulle få för framtida resultat kunde man från Maranatas sida "bara ana" sig till, men man menade att det nuvarande tillståndet (1975) väl stämde överens med vad Paulus skrev i 2 Tim 3: 1-5 (MR 17-18/75). Alternativet, en egen skola, skulle enligt företrädare för Maranata vara "redskapet för att rehabilitera familjen och återupprätta föräldraauktoriteten" (MR 6/78).

7.4.4.4. Egna skolor och reaktionerna på dessa

Maranatas negativa syn på den obligatoriska skolan, på samhället, på den rådande familjesituationen, men också rörelsens församlingssyn, är faktorer som sammantaget bör ha haft betydelse för beslutet att starta egna skolor:

Samhällets alltmer totalitära anspråk sträcker sig över nya områden. Myn-digheterna begär t ex i allt större utsträckning att få fostra barnen vid de an-stalter samhället själv har skapat. Samhället kan dock inte överta föräldrar-

nas roll. Det måste bli församlingens uppgift att skapa möjligheter för väckelsefolket att själva fostra barnen även i egna skolor. Som Guds förvaltare kan vi inte låta samhället ta hand om våra barn i den mest känsliga delen av deras ålder. Skolan skall inte kunna preparera dem på ett sådant sätt, att de antingen utvecklas till narkomaner och alkoholister eller på annat vis blir oskadliggjorda som människor (MR 11/75).

Den första församlingen som fattade "ett principbeslut om att... starta egen skolverksamhet" var Maranataförsamlingen i Stockholm. Hur denna skola, Pilgrimsskolan, skulle realiseras var oklart, och därför var skolplanerna ett lämpligt samtalsämne under 1975 års Malmköpingsvecka (aa). Kvalifikationerna för lärare i Pilgrimsskolan skulle framför allt vara "moraliska och andliga" och inte "akademiska betyg". Detta innebar att man fick hämta lärarkrafter inom rörelsen, och att man menade att den egna skolans förverkligande och framgång framför allt var beroende av föräldrarnas ansvar. Vidare menade Imsen, att Pilgrimsskolan "måste... bygga på storfamiljen" om den skulle uppnå sitt

syfte... att knyta samman barnen, föräldrarna, skolan, lärarna och församlingen bättre än vad vanliga skolan förmått och samtidigt också förmedla ett visst mått av ideologisk medvetenhet (MR 7/76).

Tydligt såg Imsen barnen som ett medel att uppnå idealet om storfamiljen som en nutida efterföljare till den kristna urförsamlingen.

Frågan om en egen skola diskuterades också under Malmköpingsveckan 1976. Enligt referat i Midnattsropet upprepades i princip de tidigare redovisade synpunkterna om den statliga skolans effekter på barnen, och behovet av en egen skola underströks kraftigt (MR 10/76). 1977 startade Pilgrimsskolan som sommarskola, vilken var förlagd till Malmköping (MR 8/77). Erfarenheterna av denna sommarskola stärkte maranatavännernas övertygelse om att starta en egen grundskola. Man menade att detta behövdes för att skola barnen till vittnen, förbereda dem för ett liv i himmelen, och för att ge dem en mer med bibeln överensstämmande syn på människan, samhällsutveckling, m m (MR 9-10/77).¹⁴¹ Vid höstterminsstarten 1977 "fanns tre Pilgrimsskolor: Nyköping, Örebro och Stockholm" (MR 11/77) med totalt ca 20 barn (NA 30/8 77). På Blommenhof i Nyköping hade man "fem elever på lågstadiet... och tre elever på mellanstadiet". Undervisningen möjliggjordes på grund av skollagens medgivande om hemundervisning (MR 11/77) och genom korrespondensstudier (MR 15-16/77).

Undervisningen betecknades alltså, åtminstone från Maranatas sida, som hemundervisning. Enligt Imsen var emellertid målet att skapa "riksomfattande skolor för alla som är intresserade". Detta betydde att man ville grunda vad som i skollagen avsågs med enskild skola. För denna typ av skola, som i princip skulle motsvara den allmänna skolan, krävdes speciella tillstånd. Enligt skoldirektör Torsten Falk i Nyköping föreföll Pilgrimsskolan vara av typen enskild skola, men frågan komplicerades av

”att familjerna bor i kollektiv på samma ställe där skolan ligger” (Arb 25/8 77), vilket innebar att Maranata menade sig kunna hävda att det ändå rörde sig om hemundervisning (NA 27/8 77).

Men tillstånd krävdes också för rätten att bedriva hemundervisning. Enligt Midnattsropet snabbbehandlade skolstyrelsen i Nyköping storfamiljens för sent inkomna ansökan och gav sitt tillstånd. Kommunen erbjöd dessutom barnen skolhälsovård, och Pilgrimsskolans lärare ”erhöll möjlighet att delta i kommunens lärarfortbildning”. Skolmyndigheterna i Stockholm och i Örebro lämnade också ”tillstånd till enskild undervisning”. I Örebro ansökte föräldrarna också ”om skolsociala förmåner, dvs skolhälsovård, fria läroböcker och fri skolmat”. Denna ansökan avslogs emellertid av skolstyrelsen (MR 12/77), eftersom man menade att det var frågan om hemundervisning (NA 14/4 78). Hemundervisning etablerades också på andra orter i landet, där enskilda familjer undervisade barnen i hemmet (MR 14-15/78, 2/79). I mars 1979 uppgavs antalet Pilgrimsskolor till 15 stycken (ok 18/7 79), och i november samma år uppgick enligt Imsen antalet barn till ca 70 stycken i Pilgrimsskolan (ÖS 28/11 79).

Frågan om tillstånd till enskild undervisning avgjordes alltså kommunalt, men beslut kunde överklagas till regeringen (NA 27/8 77). I utbildningsdepartementet var man inte speciellt positiv till Maranatas skolor, eftersom dessa enligt departementssekreterare Lars Johansson för mycket avvek från den normala skolan (Arb 25/8 77). Inte heller var dåvarande skolministern Britt Mogård positiv till Maranatas skolor. Hon menade att det var fel av ”kristna grupper” att ”ta avstånd från samhället och skolan”. De kristna borde istället arbeta för att förändra ”skolan och samhället”. Att skapa egna skolor var enligt Mogård ett tecken på uppgivelse (NA 30/8 77).

Maranatas planer på en egen skola uppmärksammades i pressen i samband med Malmköpingsveckan 1976. I Nerikes Allehanda undrade man om en egen skola innebar att barnen isolerades från det övriga samhället. Imsen menade att så var fallet, men denna isolering var ”nödvändig och en förutsättning för att kunna reparera skadorna”, som dagens statliga skola hade åsamkat barnen (NA 5/7 76). Massmedias intresse blev intensivare när Pilgrimsskolan väl hade startat. Det som framhölls var bl a att man i dessa skolor använde aga som uppfostringsmedel, men också att man ”hade obligatorisk bibelläsning varje dag”, och att sociala problem i samhället ”skylldes på djävulen” (Arb 25/8 77). Anledningen till att man använde sig av aga var enligt Imsen att man ville upprätthålla disciplin och ge lärarna ”en naturlig auktoritet”, vilket saknades i grundskolan (aa). Vidare förutsatte ”en framgångsrik pedagogik” att ”läraren står över eleverna”, vilket var ännu ett skäl för ”att ge lärarna möjlighet att aga barnen” (ÖK 1/4 78). När det gällde aga, hade Imsen legitimerat den i en ledare i Midnattsropet 1976. Utifrån bibeln menade Imsen, att aga var en kärlekshandling och ”ett fullständigt nödvändigt korrigeringsmedel” (MR 7/76). Vidare menade

han sig själv och sina barn vara ett exempel på att man inte tog skada av "stryk". Istället ledde en "bestämd uppfostran med inslag av aga" till "harmoniska och hela människor" (AB 20/9 77).

I Pilgrimsskolan rådde också, enligt Imsen, "ett totalt förbud mot allt vad jämlikhetsdebatt heter", eftersom man menade "att familjen måste rehabiliteras", något som inte kunde åstadkommas genom en jämlikhets- och könsrollsdebatt. Barnen skulle istället indoktrineras med "en skapelsens ordning", i vilken kvinnan har sin främsta "roll som maka och mor". Vidare skulle sexualundervisningen minimeras. Till skillnad från den statliga skolan, i vilken enligt Imsen "njutningsmomentet" betonades, skulle man i Pilgrimsskolan betona "den etiska sidan" av samlevnaden (AB 20/9 77; MR 12/77). När det gällde ämnen som t ex matematik följde man däremot grundskolans läroplan (MR 12/77).

I Midnattsropet framställdes skolan som utomordentligt bra. Man hävdade att realiserandet av Pilgrimsskolan innebar att föräldrarna var

på god väg att få tillbaka sina barn. Och barnen formas till hela och harmoniska människor väl förberedda att möta samhällets hårda krav (MR 15-16/77; MR 7-8/78).

Från Maranatas sida betonade man alltmer föräldrarna, och inte den allmänna skolan som fostrare av barnen, och man rekommenderade "kristna föräldrar att börja med undervisning själva". För undervisningen i Pilgrimsskolorna svarade dels utbildade lärare, men också föräldrar som fick hjälp och handledning av de utbildade och yrkeserfarna lärarna (MR 15-16/77). Det var genom denna föräldramedverkan som man inom Maranata menade, att Pilgrimsskolan skulle bli ett medel för att "rehabilitera familjen. Enligt Imsen var "modern... den sanna pedagogen", och hennes engagemang som lärare var berikande för familjelivet, eftersom hennes "plats är i familjen" (MR 6/78). Inom Maranata menade man, att skolan i viss mån hade fått avsedd effekt, eftersom skolverksamheten hade lett till att "familjen och hemmet fått igen något av sin betydelse och kvinnorna upplevde något av en upprättelse" (MR 1-2/80).

Den fortsatta diskussionen om Pilgrimsskolan kom i mycket att röra sig om ifall den rätt till hemundervisning som skollagen medgav verkligen kunde återopas av Maranata. Kritiker av Pilgrimsskolan menade att lagen var skriven dels för kärnfamiljen, och inte för storfamiljen, och dels för att ge barn som av olika anledningar hade svårt att komma till skolan rätt till undervisning (MR 15-16/77, NA 14/4 78). Maranata menade å sin sida att det sistnämnda inte var det bakomliggande skälet för rätten till hemundervisning, eftersom denna typ av fall reglerades i andra paragrafer i skollagen. Istället menade man att det ursprungliga motivet, som bl a gick att utläsa ur den proposition från 1840 som låg till grund för 1842 års folkskolestadga, var att hemundervisningen var "det bästa medlet om man ville ge sina barn en fast religiös grund". Skolundervisningen sågs som ett

komplement till hemundervisningen. Därför menade man inom Maranata att deras beslut att driva egen hemundervisning stod

i den allra bästa samklang med paragrafens ursprungliga mening, nämligen lämna frihet att handla i medvetande om det kristna hemmet överlägsna möjligheter att ge barnen en fast kristen grund, som skolan inte lika säkert kan åstadkomma (MR 1/78).

Att Maranatas hemundervisning främst bedrevs i storfamiljer och inte i kärnfamiljer, menade man också vara i överensstämmelse "med lagstiftarens avsikter", eftersom Maranatas kristna storfamiljer hade uppstått

just för att upprätta kärnfamiljen och skydda den mot upplösningstendenser som så starkt hotar familjelivet i dag (aa).

Vidare var det enligt Imsen fel att försöka stoppa hemundervisningen genom att ta fasta på hur den var organiserad. Den grundläggande frågan rörde sig enligt honom istället om frågor som "föräldrarätt och religionsfrihet" (MR 16/78, 1/79).

I och med att Pilgrimsskolans undervisningsform klassades som hemundervisning, gick det heller inte att stoppa den. Men skolstyrelsen i Örebro ville genom besök på Latorp fastställa om Pilgrimsskolan bedrev hemundervisning, dvs om varje elev fick enskild undervisning, eller inte. Om det inte bedrevs hemundervisning, utan istället "egentlig skolorundervisning", var det enligt skolstyrelsens ordförande Ingemar Karlsson länskolnämnden som hade "att ta ställning till ett eventuellt stoppande av verksamheten" (NA 14/4 78). Tydligt menade skolstyrelsen i Örebro att det, i väntan på resultatet av en pågående utredning om hemundervisningen, var fråga om hemundervisning på Latorp, och efter tillfredsställande kunskapskontroller av barnen, gav man tillstånd till fortsatt undervisning för läsåret 1978/79. Dessutom hade JO efter en anmälan mot Pilgrimsskolan funnit att verksamheten vid Maranatas skolor bedrevs "inom ramen för enskild undervisning" (Impuls 1/78). Här kan också påpekas att enligt Midnattsropet menade skolinspektören i Örebro, Bert Stålhammar, under ett besök på Latorp att det vore bättre "att starta en föräldraledd skola i storfamiljen med grupper på 4-5 elever", än att de enskilda barnen undervisades i sina kärnfamiljer (MR 6-7/79). Enligt Neri-kes Allehanda hade Stålhammar nämligen blivit "skrämd av att man låter barnen sitta isolerade med sina föräldrar i så hög grad" (NA 9/3 79). Liknande synpunkter framfördes av psykolog Birgitta Huss i Sundsvall med anledning av att en familj i Gimåfors hade börjat undervisa sina barn hemma. Huss menade att barnen "kommer att få svårigheter att klara sig i livet", eftersom de genom hemundervisningen avskildes från den sociala fostran och intellektuella träning, som de fick i den allmänna skolan genom kontakter med andra barn och vuxna än sina föräldrar (Dagbl Sunds 14/9 78).

Men i andra kommuner reagerade man annorlunda än i Örebro. Pilgrimsskolan i Solna fick avslag på sin ansökan om att få bedriva skolundervisning på grund av att "man där... hade samlat... ihop barn från olika kommuner och i en hyrd lokal bedrivit undervisning" (ÖK 9/9 78; MR 1/78).¹⁴² På detta svarade Maranata att skollagens 35:e paragraf inte innehöll någon bestämmelse om att undervisningen måste ske i hemmet (MR 1/78), och därmed menade man att skolstyrelse och länskolnämnd, till vilken skolstyrelsens beslut hade överklagats, "suspenderat" skollagen (MR 16/78 — 1/79). Det var också denna fråga, dvs om barnen fick sin undervisning i hemkommunen eller inte, som enligt sekreteraren i skollagsutredningen Lars-Olov Sjöberg, var en av orsakerna till nämnda utrednings tillkomst. Enligt honom kunde detta förfarande innebära

svårigheter för samhället att utöva sina skyldigheter att se till att barnen får den undervisning de skall ha enligt skollagen (MR 3/80).

Inom Maranata tolkade man detta som ett sätt för samhället att på föräldrarnas bekostnad utöka sitt inflytande över barnen (aa).

Förändringar i skollagens medgivande till hemundervisning utreddes alltså under 1978. Enligt Nerikes Allehanda skulle förändringarna innebära, att föräldrar som inte ville att deras barn skulle gå i den obligatoriska skolan skulle bli hänvisade "till enskilda skolor". Detta skulle enligt Imsen vara en orimlig lösning för Maranata, eftersom "den enskilda skolan är underkastade samhällets inspektionsmyndighet". Samhällets kontrollmyndigheter var långt mindre när det gällde hemundervisningen. Vid denna hade skolmyndigheter enbart skyldighet att kontrollera om barnen fick "de kunskaper de bör ha". Om Pilgrimsskolan bedrevs som enskild skola, krävdes behöriga lärare och att man följde rådande läroplan, något som stred mot Pilgrimsskolans grundläggande principer både om undervisningens form och innehåll (NA 14/9 78). Pilgrimsskolan fick "inte bli en modifierad form av statens skola eller integrerad del av staten" (MR 6/78). Vad Maranata eftersträvade var att Pilgrimsskolan skulle "präglas av bibliska och urkristna värderingar" (MR 6/78). Om skollagen skulle ändras i för Maranata negativ riktning, skulle man enligt Imsen istället åberopa sin rätt att själva få fostra och undervisa sina barn "på familjebalken och på lagen om religionsfrihet". Man kunde också tänka sig att göra problemet till en fråga om mänskliga rättigheter i organ som FN och Europarådet (NA 14/9 78). Utredaren av paragraf 35 i skollagen, Eugen Ekvall, menade att denna paragraf, som alltså ger rätt till hemundervisning, borde avskaffas, eftersom den var "otidsenlig".¹⁴³ Om detta förslag från Ekvall skulle gå igenom, menade Imsen att Sverige skulle "få en förföljd underjordisk kyrka", med bl a "möten och ... skolundervisning på hemliga platser" (Ex 14/11 78).

Ett förslag till ny lag presenterades under våren 1980. Från Maranatas sida menade man, att lagförslaget omöjliggjorde "hemundervisning i

storfamilj'', eftersom denna rätt inte skulle gälla vid de tillfällen ''då barn från två eller flera familjer /sammanfördes/ till gemensam undervisning'' enligt det nya lagförslaget (MR 4-5/80). Man menade också att det nya lagförslaget gjorde en del svenska medborgare ''till mer eller mindre kriminella existenser'' (MR 8/80), men tydligen började man på grund av förslaget till ny lag acceptera någon form av enskild skola på Latorp för de ''äldre barnen''. På lågstadienivån hade man emellertid för avsikt att behålla hemundervisningen. Skolan på Latorp skulle uppfylla ''de villkor som samhället har rätt att kräva av en skola'', och man avsåg också driva skolan med ''utbildade lärare''. Ett konfliktområde med samhällets kontrollorgan förutsåg man emellertid när det gällde valet av och kraven på en studieplan. En egen sådan skulle utarbetas inom Maranata, men Imsen betonade att man aldrig skulle låta sig anpassas ''till samhällets skolsystem'' så att den egna ideologin tunnades ut (MR 1/81).

Även en annan form av undervisning, ''hemläsningsskolan'', diskuterades som en möjlighet. Denna var en mellanform ''mellan skola och hemundervisning'' på så sätt att barnen samlades till ''lärarledd undervisning'' en eller ett par dagar i veckan. Under resten av veckan undervisades barnen i hemmet. Enligt Imsen skulle denna typ av undervisning minska riskerna för att barnen blev isolerade. Men dessa förslag om förändringar i typen av skolverksamhet innebar inte någon kapitulation gentemot samhället från Maranatas sida, utan man var beredd att ta fortsatt ''strid... om skolan'' (aa). Från Maranatas sida tolkades alltså samhälleliga reaktioner på Pilgrimsskolan som förföljelse, en uppfattning som stärktes av Skolöverstyrelsens kartläggning av ''Maranatarörelsens skolor'' (MR 3/79).

Förutom diskussionen om § 35 i skollagen var applicerbar på Maranata eller inte, behandlades i pressen dels Maranatas öppet deklarerande av agan som en nödvändighet för att upprätthålla lärarens, och därmed också föräldrarnas, auktoritet och dels behandlades frågan om Maranatas skolverksamhet innebar att barnen isolerades. Örebro Kuriren beskrev ''lägret i Latorp'' som ''ett auktoritärt samhälle, isolerat från omvärldens insyn'', och i detta samhälle skulle ''små barn fostras in i en extrem värld med hjälp av aga'' (ÖK 1/4 78). Denna negativa inställning fanns också i Örebro skolstyrelse. Ordföranden för skolstyrelsen, Ingemar Karlsson, menade ''att den människosyn som Arne Imsen'' företrädde antagligen inte överensstämde med den som fanns i läroplanen för grundskolan, något som Arne Imsens syn på agan bekräftade. Och om överensstämmelse saknades ''måste skolstyrelsen ingripa'' (NA 14/4 78), en befogenhet som Maranata menade inte kunde utläsas ur skollagen (MR 1/78).

Diskussionen om Maranatas förespråkande av aga blev snarare mer än mindre intensiv i och med förslaget om en lag om förbud mot aga (MR 2/78). Från Maranatas sida menade man att ett sådant förbud var ''ett hot mot något så elementärt som familjens och privatlivets helgd'' (MR 12-

13/78), och när lagen kom, anmälde den av "en föräldragrupp inom rörelsen till Europarådet" med motiveringen att den var "ett övergrepp mot familjens integritet och religionsfrihet" (ÖS 3/1 80; se också MR 7, 12-13/81). Vidare försvarades agan genom att hänvisa till att samhället i sig innehöll korrigeringsmedel, och att det därför var bättre att föräldrar gav barnen sin "kärleksfulla tillrättavisning", än att tex kamrater gjorde det genom "mobbing" (MR 6, 12-13/78). Maranatas bruk av aga var enligt Imsen "självfallet" inte misshandel (SDS 4/1 80). Agan var det rätta sättet att "fostra sina barn", men om agan blev "våld" var den enligt Imsen "förkastlig" (SDS 16/2 80). När lagen om aga kom, sågs den som ett "hycklarnas verk", eftersom de som drev igenom lagen antagligen själva "fostrat sina egna barn med aga". Dessutom menade man att grundorsaken till "barnmisshandel" var "spriten", och det var alltså denna som borde försvinna genom lagstiftning (MR 4-5/79). Från Maranatas sida hävdade man vidare att den nya lagen om förbud mot aga hade inneburit att föräldrar som tillhörde Maranata utsattes "för en speciell granskning" när de besökte "mödra- och barnavårdscentraler". Man menade även att Skolöverstyrelsen hade, utan föräldrarnas vetskap, "utfrågat barnen i Latorp om de blivit agade" (MR 1-2/80).

Maranatas införande av aga i sina skolor diskuterades också i riksdagen i en interpellationsdebatt. Skolminister Birgit Rodhe menade att det var "en självklarhet att kroppslig bestraffning eller kränkande behandling" inte fick "förekomma vid enskild skolundervisning" (NA 15/11 78). I denna debatt påtalade Birgit Rodhe också de lokala skolmyndigheternas uppgift att kontrollera, att barn som deltog i hemundervisning fick en "tillfredsställande" undervisning, med vilket hon inte enbart avsåg faktakunskaper, utan också att barnen fick "den allmänna inriktning som grundskolan har" (MR 14-15/78; RD 1978/32: 183f).¹⁴⁴ Maranata menade att detta uttalande av Rodhe var att betrakta "som uppvigling till maktmissbruk", eftersom "entydiga direktiv" om "prövning av barn som undervisas i hemmet" saknades (MR 2/79). Nödvändigheten av överensstämmelse med grundskolans läroplan ifrågasattes också enligt Midnattsropet av skolinspektör Bert Stålhammar, som menade att Maranata kunde känna sig "våldigt fria från läroplanen", bl a med tanke på de decentraliserande förändringar som Lgr-80 skulle medföra (MR 6-7/79).

7.5. Maranatas inställning till andra samfund och till ekumenik

Enligt Imsen var det inte bara skolan som var orsak till ungdomens bristfälliga kunskaper i kristendom. De kristna kyrkorna och samfunden hade nämligen också skuld i detta, bl a på grund av att de eftersträfvade att möta den moderna människans "inomvärldsliga behov". Detta hade emel-

lertid lett till att samfunden hade förtigit eller förvandlat omvändelse-och frälsningsbudskapet (MR 11/69). Resultatet hade inte blivit att fler individer hade vunnits för Kristus, utan istället hade församlingarna förvärldsligats (MR 6/70). Det primära för en religiös rörelse var "människans... synd och frälsning". Andra engagemang, som t ex Svenska kyrkans åtaganden i u-landshjälp, socialt arbete och rasfrågor, var inget annat än "blasfemi och andra-handsuppgifter" (BLT 18/8 69; MR 19/69).

Liksom under de två tidigare perioderna framfördes också under denna period negativa synpunkter på Pingströrelsen. Detta gjordes bl a genom att i Midnattsropet citera utdrag ur "pingströrelsens apostel i Norden" T.B. Barratts skrift "De kristne menigheter" (MR 4/71). Imsen menade att Barratt

skulle förmodligen haft svårt att hitta något språkrör för många av sina larmsignaler bland många av sina egna idag (MR 3/71).

De "larmsignaler" som hämtades från Barratt gällde bl a de kristna församlingarnas förvärldsligande genom deras alltmer ökade beroende av "den politiska eller ekonomiska makten". Dessa makter representerade "antikrist", och de församlingar som allierade sig med antikrist var inget annat än den "sköka" som omtalas i Upp. 17. Vad som krävdes var att de sant kristna lämnade dessa sköko-församlingar och bildade "bibliska församlingar" (aa). Hur dessa skulle se ut och organiseras, presenterades också i Midnattsropet genom att Barratts syn på hur en sann biblisk församling såg ut citerades (MR 6/71), dvs samma delar av Barratts bok som publicerades i Midnattsropet 1, 2/60 och 1/61.

Ett belägg för att de kristna samfunden i allt "snabbare" takt utvecklades mot "skökoreligion och förvärldsligande", menade man inom Maranata att innehållet i samfundspressen utgjorde, och då inte minst de i de olika organen framförda synpunkterna på nödvändigheten av samarbete samfunden emellan (MR 4/72). När det gällde denna strävan till enhet mellan olika kyrkor och samfund, borde man enligt Imsen speciellt uppmärksamma "pingströrelsens närmande till katolska kyrkan".¹⁴⁵ Detta närmande hade sin förutsättning dels i "den traditionella ekumeniken" och dels i "det allt kärvare ekonomiska klimatet". Dessa två faktorer skulle enligt Imsen leda till "en gemensam svensk kyrka bestående av andedöpta och icke andedöpta från alla samfund" inklusive "pingstvännen och katoliker". Enda sättet för enskilda individer att undvika denna utveckling, var att gå med i

den rörelse, som gjort sig fri från det traditionella kyrkosystemet och inte allierat sig med vare sig pingströrelse eller något annat samfund (MR 12/75).

Den rörelse som avses får väl antas vara Maranata. Pingströrelsens närmande till "ärkehoran", dvs katolska kyrkan, konkretiserades enligt Imsen genom Stanley Sjöbergs aktiva deltagande i en mässa i Rom (MR 3/79).

Ett uttryck för samfundens förvärldsligande utgjordes alltså enligt Midnattsropet av ekumeniken (MR 4/72). Inte minst reagerade man på pingstvänners aktiva engagemang i Kristna riksmötet i Göteborg 1972, G-72, där företrädare för de flesta samfund och kyrkor i Sverige fanns med. Inom Maranata menade man att G-72 klart visade att en "perspektivförskjutning" hade ägt rum inom kristenheten. Centrala "frågor om Jesu tillkommelse, skökokyrkan och Antikrist" behandlades nämligen inte. Istället diskuterades frågor om de kristnas ansvar inför den "prekära sociala nöden i världen". Enligt Midnattsropet hade det "evangeliska och utomvärldsliga" ersatts av "ett inomvärldsligt reformprogram" (MR 17/72).

Pingströrelsens aktiva engagemang i ekumeniken fortsatte att uppröra Maranata. Detta märktes inte minst i reaktionerna i Midnattsropet i samband med det Fria Kristna Riksmötet i Jönköping i februari 1976, i vilket också representanter från katolska kyrkan deltog. Från Maranatas sida menade man att Pingströrelsens ökade ekumeniska intresse var ett svek mot rörelsens historiska tradition, ett svek som orsakats av rörelsens accepterande av samhällseliga bidrag för sin verksamhet (MR 1-2/76, 4/76).

På liknande sätt reagerade Maranata 1977 inför Kristna riksmötet i Vasterås, V-77. Vid detta möte menade man inom Maranata att en ny teologi som kunde "sammanfattas i två huvudpunkter" hade utformats. Dessa var dels att "enheten" sågs som det "heligaste" och dels att "människan, inte Gud, är det viktigaste" (MR 11/77). Även här menade man att pingstvänners ekumeniska engagemang delvis hade sin grund i de bidrag som Pingströrelsen mottog från stat och kommun (MR 12/77).

Men Maranatas inställning till andra kyrkor och samfund kom inte fram enbart i Midnattsropet. Maranatavänner visade också sitt avståndstagande genom att dela ut flygblad utanför samfundens kyrkor i Stockholm vid gudstjänsttid (Dagen 1/3 75).¹⁴⁶ Detta ledde till att Stanley Sjöberg enligt Midnattsropet i TV hävdade att Maranata var en fanatisk och "samhällsfientlig" rörelse. Imsen tolkade detta som ett uttryck för "en formlig hetsjakt" på Maranata, en hetsjakt som inte bara samfundet, utan också samhället i övrigt bedrev (MR 5/75).

7.6. Maranatas självsyn

Vid analysen av Maranatarörelsen under 1960-talet kunde ett sökande efter identitet och legitimitet noteras. Detta sökande fortsatte också under 1970-talet, men var nu framför allt koncentrerat till ett utvecklande av församlingssynen i teori och praktik. Detta har redan behandlats i avsnitt 7.3.6. och skall inte upprepas här. Sammanfattningsvis förefaller det vara rimligt att hävda att Maranata genom sitt urkristna socialistiska församlingsliv i storfamiljen menade sig representera den sanna och genuint bib-

liska väckelserörelsen i Sverige. Intressant att notera är emellertid att det "idealsamhälle" som storfamiljen utgjorde 1981 inte var helt perfekt utan sågs som en "övergångsform" till den kristna storkommunen (se sid 186).

Men det var inte bara när det gällde organiserandet av församlingslivet, som man inom Maranata menade sig representera ett urkristet ideal. Liksom tidigare var också under 1970-talet tron på helbrägdagörelse aktuell för Maranata. 1971 gällde det Arne Imsen själv, som enligt pressuppgifter av läkare förklarats "dödsdömd", bl a på grund av blödande magsår (GT 9/8 71). Imsen blev emellertid helbrägdagjord (ÖA 19/10 73), liksom flera andra vars botanden refererades i Midnattsropet. Dessas sjukdomar var t ex åderbråck (MR 2/69), blodcancer (MR 20/71) och förlamning i benen (MR 15-16/76).

Ett annat tema i självsynen, som också berördes när Maranatas utveckling under 1960-talet behandlades, gällde Maranatas syn på sig själv som förföljd av det omgivande samhället. Denna förföljelsekänsla accentuerades under den i detta avsnitt behandlade tidsperioden bl a på grund av att socialstyrelsen åter agerade på ett sätt som gjorde att Maranata kände sig utpekade. I en "skrivelse till överläkarna vid samtliga psykiatriska kliniker i landet", ville socialstyrelsen ha information "om samband mellan behov av psykiatrisk vård och religiösa minoritetsgruppers verksamhet". Denna skrivelse diskuterades också i en interpellation i riksdagen, och i denna nämndes också Maranata (MR 5/75, 9/75, RD 1975/49: 156).

Under 1977 såg man från Maranatas sida en oginhet från samhälleliga instanser när det gällde gården Myrhult (MR 4-5/77), där enligt Midnattsropet Lantbruksnämnden bl a hävdade att "Maranatas ungdomsverksamhet i trakten" inte var "särskilt önskvärd från allmän synpunkt". Detta uttalande tydde enligt Imsen på att frågorna kring Myrhult inte enbart gällde "ägenderättsförhållanden eller ekonomisk bärkraft". Imsen menade istället att frågan berörde

de mänskliga fri- och rättigheterna och gällde ytterst Maranatas rättssäkerhet (MR 13-14/77).

Denna uppfattning accentuerades under Maranatas sommarkonferens i Latorp 1979. På grund av en anmälan om misshandel,¹⁴⁷ ingrep enligt Midnattsropet polis med bl a helikopter och hundpatrull dels för att bevakna konferensen och dels för att under pågående möte "ta mötesledaren och pastorn / dvs Arne Imsen/ till omedelbart förhör".¹⁴⁸ Men i Midnattsropet tolkade man inte fallet som "en utredning av ett vanligt misshandelsfall". Istället menade man att "polisens aktioner var föranledda av själva Maranatas existens", bl a på grund av att åklagaren, Stig Age, i en presskonferens enligt Midnattsropet hade hävdat att

Vi kan inte tolerera att ett samfund uppträder som en stat i staten med sina egna lagar och med ett förakt för samhällets grundlagsenliga föreskrifter och normer (MR 8-9/79; jfr ÖK 20/7 79).

Enligt Midnattsropet beslöt åklagaren att åtala två av Maranatas medlem-

mar "för misshandel, olaga frihetsberövande, olaga tvång och olaga hot" på grund av deras handlande i Latorpsfallet (MR 3/80).¹⁴⁹ De åtalade, Hans Brynte och Peder Blom, dömdes till dagsböter "för misshandel och olaga tvång" respektive "olaga tvång och olaga hot". Enligt Midnattsropet förde rättegången "tankarna tillbaka till forna tiders häxprocesser", och man menade att den var ett uttryck för det hot som samhället kände från Maranata, en väckelserörelse som

påtar sig ett socialt ansvar — det må gälla barnens fostran, inpräntandet hos medlemmarna de genuint kristna värderingarna i motsats till samhällets ointresse av dessa värderingar, eller om det gäller ett gemensamt åtagande av försörjningsbördan (MR 2/81).

Denna förföljelse av väckelserörelsen Maranata påtalades också i Midnattsropet i samband med närradioprogrammen i Eskilstuna (se sid 180). Enligt Midnattsropet tog Eskilstuna Frikyrkoråd genom en insändare i lokalpressen "helt avstånd från Maranatas åsikter". Också Pingstkyrkan i Eskilstuna tog avstånd från Maranatas radiosändning i ett program i närradion. Midnattsropet såg situationen som

att den samlade kristenheten tillsammans med samhällets representanter som polis och åklagare, tvingats gå ut i gemensam aktion mot en minoritetsgrupp som Maranata (MR 3-4/81).

Maranatas känsla av att vara förföljd kom fram ännu tydligare i en sammanfattande artikel om vilka åtgärder samhälleliga kontrollorgan hade riktat mot framför allt storfamiljen på Humlegården i Latorp. Bland dessa sanktioner kan nämnas hälsovårdsnämndens krav på förbättrat avloppssystem, taxeringsmyndigheters sköntaxering av Pilgrimstjänst, banker som bröt "givna löften om stora lån", påståenden i pressen från åklagarmyndigheter om misstankar om skattebrott och indragna bostadsbidrag. Sammantagna tolkades dessa händelser som att "etablissemangen" bedrev "ett ekonomiskt krig mot Maranata". Men man ville knappast hävda att det var "en organiserad kampanj" även om det såg så ut, utan "förföljelsen" fanns "inbyggd i själva samhällsstrukturen" (MR 6/81).

7.7. Analyserande sammanfattning

Bainbridge och Starks begrepp "spänning" visade sig vara ett fruktbart analysinstrument för Maranatas utveckling under perioden 1963 till och med 1968. Därför skall detta begrepp också användas i följande sammanfattning av förändringarna inom Maranata under perioden 1969 till och med 1981, d v s den period som detta kapitel har behandlat.

Begreppet "spänning" delade Bainbridge och Stark upp i termerna *differens*, *antagonism* och *separation*. Termen *differens* anger vilka områden och i vilken utsträckning som Maranatarörelsen tar avstånd från i övri-

ga samhället rådande värderingar och normer. *Antagonismen* visar i sin tur dels på om man anser sin egen grupp vara den enda legitima och dels på samhälleliga reaktioner på en sektörelse. Dessa reaktioner kan ha sitt ursprung i rörelsens differens och antagonism, men också i dess *separation*, dvs i vilken utsträckning som rörelsen isolerar sig från det övriga samhället. Jämfört med perioden 1963 till och med 1968 rönt Maranatas helbrägdagörelseverksamhet under den i detta avsnitt behandlade perioden en ganska ringa uppmärksamhet. Rörelsens helbrägdagörelsetro var inte längre en måltavla för *samhällets antagonism* gentemot rörelsen. Inte heller hade helbrägdagörelsetron funktionen av att visa på *rörelsens differens* gentemot samhället. Denna kom istället fram i Maranatas syn på det moraliska och andliga tillståndet i det svenska samhället, vilket framför allt hade en upplösande effekt på familjen, något som drabbade barnen värst. Detta samhälleliga tillstånd gick inte att hejda, utan vår nuvarande världsordning stod inför sitt sammanbrott. Vad man emellertid kunde eftersträva var att omvända enskilda individer, och föra in dem i församlingarna. Dessa skulle i sin tur omstruktureras så att de kunde rehabilitera den av det moderna samhället förstörda kärnfamiljen.

Detta rehabiliterande av kärnfamiljen menade Maranata vara ett viktigt syfte för den kristna storfamiljen, eller den bibliska socialistiska församlingen. Som visats tidigare fanns tendenser till ett likhetstecken mellan familj och församling inom Maranata 1967. Den egentliga ideologiska motiveringen och teologiska legitimeringen för omstruktureringen till storfamiljer kom först efter Maranatas tillgång till Johannelund, vilket tyder på att den typ av gemenskapsboende som Johannelund gav möjlighet till, tvingade fram ideologiska och teologiska motiveringar med Nya testamentet som förebild, för att livet och verksamheten skulle kunna organiseras på ett tillfredsställande sätt. Man menade att rörelsens storfamiljer var bibliska och dessutom utgjorde ett idealsamhälle, som var det enda alternativet för troende människor. Denna *antagonistiska* inställning innebar då också att man menade sig själv vara den enda sanna väckelserörelsen i Sverige, vilket också framgick av Maranatas syn på samfundens engagemang i ekumeniken.

Men om antagonismen gentemot andra samfund är tydlig, är den mindre entydig när det gäller rörelsens förhållande till samhället. Entydiga reaktioner mot den kulturella dekadansen utgörs av aktionerna mot pornografin och demonstrationerna på systembolagen. Dessa aktioner hade som mål dels att visa ett missnöje och dels att åstadkomma någon form av förändring av rådande förhållanden. Om också storfamiljsetablerandet har det sistnämnda som mål, är emellertid diskutabelt. Man menade nämligen att det nuvarande samhället inte gick att förändra, vilket således fick som konsekvens att man förespråkade ett utdragande både från världen och med denna allierade kyrkor och samfund. Detta tyder på att Maranata i jämförelse med tidigare under 1970-talet i ökande grad isolerade

sig från samhället. Men denna *separation* motsägs dels av att man betonade att storfamiljslivet var ett ideal för omvärlden, och att storfamiljslivet inför denna måste fungera på ett trovärdigt sätt, och dels av att rörelsen i ökande utsträckning skaffade sig verksamhetsgrenar som hotell, serveringar, bagerier, tvätterier, mm, vilka bör ha ökat kontaktmöjligheterna med "världen".

Det område där Maranatas *differens* gentemot det omgivande samhället var framför allt märkbar under den i detta avsnitt behandlade perioden, rörde, liksom i den förra perioden, främst barnen, något som konkretiserades i och med att Maranata började med egen skolundervisning. Anledningen till denna åtgärd var bl a tillståndet, och innehållet i den samhällseliga skolan, som genom utvecklingsläran, självförverkligandefilosofier, demokrati, hedniska lärare mm förstörde barnen. Som ytterligare skäl för att starta egen skola kan nämnas församlingssynen och synen på familjens återupprättelse. I detta innefattades också ett försvar av agan som ett korrektions- och auktoritetsmedel, något som kan ses som ett markerat avståndstagande inför rådande värderingar i samhället, där agan av barn hade blivit förbjuden i lag.

Det är också främst inför Maranatas skola, dess medel och innehåll, som *antagonistiska* reaktioner från samhällets sida kunde förmärkas. Liksom tidigare tycks alltså samhällseliga kontrollorgan dra gränsen för det tillåtna när barn på ett direkt sätt blir inblandade i verksamheten. De samhällseliga reaktionerna fanns i förslag om att i lag begränsa möjligheterna till hemundervisning, i vissa kommuners sätt att behandla ansökningar om tillstånd för hemundervisning och i psykologuttalanden om det betänkliga i att barn isolerades. Men det var inte bara denna typ av reaktioner från samhällseliga kontrollorgan, utan också det av Maranata upplevda systematiska kriget gentemot rörelsen från bl a banker och taxeringsmyndigheter, som gjorde att rörelsen i ännu högre grad än tidigare upplevde sig som en förföljd minoritet i det svenska samhället.

8. Avslutning

I den inledande forskningsöversikten visades bland annat att religionssociologer sedan 1960-talet i ökad utsträckning ställt sig tveksamma till den idealtypiska kyrka-sekttypologin som ett instrument för analysen av sekter. Anledningen till detta torde framför allt vara att man menar att de konstruerade typologierna inte kan leda till en förståelse av det komplicerade skeendet bakom sekternas uppkomst och utveckling. Man har bland annat ansett att typologierna alltför starkt koncentrerar intresset till ett ensidigt studium av den religiösa gruppens interna förhållanden, och inte i någon större utsträckning inriktar studierna på i förhållande till den studerade religiösa gruppen yttre faktorer som kan vara av betydelse för dess uppkomst och utveckling.

En radikal möjlighet att övervinna de med kyrka-sekttypologierna sammanhängande problemen förefaller att vara att lämna dessa typologier, och istället studera religiösa kollektiv utifrån ett endimensionellt perspektiv, där kyrkan respektive sekten utgör ändpunkter på en skala. Begreppet kyrka definieras då som ett religiöst kollektiv som accepterar samhället, och sekten definieras som ett religiöst kollektiv som tar avstånd från samhället. Sekten har dessutom alltid en tidigare anknytning till en annan religiös grupp i deras gemensamma sociala miljö. Sekten har också oftast en kritisk inställning till denna religiösa grupp, vilken den alltså är en utbrytning ur. Därmed är sekten till sin karaktär schismatisk både till samhället och till sitt modersamfund. Inom sektforskningen har man under senare tid också, framförallt i jämförande syfte, i ökad utsträckning börjat betrakta sekter som sociala rörelser. Intresset har då ofta fokuserats på om sekter vill åstadkomma eller förhindra förändringar inom den religiösa och/eller icke-religiösa verkligheten. Detta sistnämnda perspektiv förefaller vara förenligt med den ovan presenterade sektdefinitionen, och jag har alltså försökt visa att Maranata är en *schismatisk sekt rörelse*, och att dess schismatiska karaktär har betydelse både för rörelsens uppkomst och för dess utveckling.

Det visade sig fruktbart att analysera uppkomsten med hjälp av John Wilsons schismmodell, vilken bygger på de determinanter som Neil Smelser har presenterat för studiet av uppkomsten av kollektivt beteende. Utifrån denna kunde det hävdas att det är rimligt att anta att förändringar inom den svenska Pingströrelsen varit bidragande orsaker till Maranatas uppkomst. Detta antagande fick stöd i materialet, och det har påvisats att två av Smelters determinanter — strukturell spänning och strukturellt befrämjande — kastar ljus över förändringar inom Pingströrelsen. De tre resterande determinanterna i schismmodellen — utlösande faktorer, mobilisering och social kontroll — belyste i sin tur den situation som i schism-

modellen karakteriseras som oförsonlig konflikt. Denna innebär att Pingströrelsens och Maranatas vägar skiljdes definitivt 1961, främst på grund av den i förhållande till Pingströrelsen konkurrerande mötesverksamhet som Maranata bedrev, men även de ledande maranatavännernas uttalanden om Pingströrelsens religiösa förfall bör ha varit en bidragande faktor av betydelse.

Maranatas ursprung i Pingströrelsen har varit av stor betydelse för Maranatas fortsatta utveckling, eftersom rörelsen hela tiden har tvingats legitimera sin existens utifrån sitt modersamfunds aktuella eller tidigare värderingar. Men Maranata har också sökt sin legitimitet genom att betona sin särart gentemot samhället. Förändringarna i Maranatas sätt att förhålla sig till sin omgivande samhälleliga miljö har studerats med hjälp av Bainbridge och Starks begrepp "spänning", vilket innefattar de tre termerna differens, antagonism och separation. Dessa termer användes för att studera i vilken utsträckning som *relationerna* mellan Maranata och dess omgivande samhälleliga miljö kan ha orsakat förändringar inom rörelsen. Orsakerna till Maranatas utveckling har alltså dels sökts i rörelsens behov av legitimering och profilering och dels i relationerna mellan rörelsen och dess samhälleliga miljö. Båda dessa analysperspektiv är grundade i tanken på att Maranata utgör en schismatisk sekt rörelse.

Vad beträffar Maranatas legitimering formulerades principerna redan under rörelsens uppkomstskede som en restauration av den religiöst förfallna och förvärldsligade Pingströrelsen. Under perioden 1963 till och med 1968 förefaller det emellertid som om denna legitimation hotades dels av ledande maranatavännars strävan att få kontakt inte bara med Pingströrelsen utan också med andra samfund och dels av samma ledande maranatamedlemmars privata konferens-, evangelisations- och missionsföretag, vilka utgjorde ett potentiellt hot mot en enhetlig Maranatarörelse. Det var när dessa tendenser blev alltmer tydliga som Arne Imsen 1967 formulerade tanken på att sätta likhetstecken mellan familj och församling som ett kriterium på vad som karakteriserar en biblisk (Maranata-) församling. I diskussionen inom rörelsen poängterades också församlingens absoluta överhöghet när det gällde frågor om hur mission och evangelisation skulle organiseras. Dessa ställningstaganden användes emellertid samtidigt som argument i kampen om makten över rörelsen. I denna kamp tycks också personstrider ha varit av betydelse.

Stridigheterna ledde till att Maranata 1968 splittrades i två grenar, där den som Arne Imsen står som ledare för framför allt har varit objekt för undersökningen av Maranatas fortsatta utveckling under 1970-talet. Splittringen innebar att Imsens gren av Maranata reducerades kraftigt. 1967 uppskattades antalet medlemmar i den då ganska enhetliga Maranatarörelsen till ca 10 000. 1981/82 kan antalet medlemmar i och sympatisörer till Imsens Maranata uppskattas till ca 2 000 personer.

Den ovan nämnda tanken på ett likhetstecken mellan församling och

familjeliv började utvecklas närmare 1971, då Maranataförsamlingen i Stockholm fick tillgång till Johannelund där Maranatas första storfamilj etablerades. Detta blev inledning till en omstrukturering av rörelsen. Man tog sin förebild i Apostlagärningarna 2, och menade sig etablera urkristna socialistiska församlingar, vilkas organisatoriska grundval är storfamiljen. Storfamiljerna och deras teologiska motivering kan emellertid också ses som det sätt på vilket Maranata under 1970-talet främst legitimerade sin existens.

Men förändringarna inom Maranata kan inte enbart förstås utifrån rörelsens behov av en legitimation för sin existens. Som redan nämnts kan också relationerna mellan Maranata och dess omgivande samhälleliga miljö antas ha betydelse för rörelsens utveckling. Under dess uppkomst- och etableringsperiod, åren 1959 till och med 1962, var relationerna mellan rörelsen och dess omgivande samhälleliga miljö spända. Motsättningarna fokuserades kring Maranatas helbrägdagörelseverksamhet, och i pressen beskrevs Maranata bland annat genom uttalanden av läkare som en för människors hälsa farlig rörelse. Denna syn på Maranata accentuerades mellan åren 1963 och 1968. Under denna period dog en sockersjuk pojke, eftersom hans föräldrar på grund av helbrägdagörelsetron hade upphört med insulinbehandlingen. Dessutom TV-sändes ett Maranatamöte med bland annat bilder på en gråtande flicka. Dessa händelser ledde till att både rörelsens helbrägdagörelseverksamhet och dess mötesformer starkt kritiserades i massmedia. Detta fick emellertid som konsekvens dels att man från rörelsens sida ännu mer poängterade helbrägdagörelsetron, och dessutom hävdade att Maranatas möten bara var bra för barnen, och dels att socialstyrelsen mer eller mindre ville "barnförbjuda" Maranatas möten. Denna period skulle därmed kunna karakteriseras som ett skede då konflikten mellan Maranata och samhälleliga opinionsbildande organ dominerade.

Under den följande perioden, dvs under 1970-talet, ökade spänningarna mellan Maranata och samhället på grund av att Maranata började iscensätta olagliga aktioner som t ex piratradiosändningar och demonstrationer mot Systembolagets butiker. Den viktigaste konflikten gällde emellertid återigen barnen, och blev aktuell när Maranata 1977 startade egna skolor, i vilka man vid uppfostran kunde tänka sig att använda den i lag 1978 förbjudna agan. Starka reaktioner mot detta framfördes i massmedia, men också kommunala och statliga skolorgan reagerade kraftigt. Konflikten mellan dessa och Maranata centrerades främst kring tolkningsfrågor av skollagens medgivande till hemundervisning, och kring frågan om Maranatas skolor till form och innehåll överensstämmer med den allmänna grundskolans intentioner. Om skollagen ändras i enlighet med ett nytt lagförslag, kan man förvänta sig att spänningarna mellan Maranata och samhället under 1980-talet i ännu högre grad än under 1970-talet kommer att bli av juridisk art. Maranata kan nämligen knap-

past uppge sina ståndpunkter när det gäller de egna skolorna. Dessa ståndpunkter grundar sig nämligen på den enligt Maranata självklara rätten för föräldrar att själva uppfostra sina barn i enlighet med t ex kristna värden. Denna fostran skall vidare ske i familjen, dvs i församlingen, och därmed blir också Maranatas skolor och dessas ideologiska och teologiska motiveringar en viktig del av rörelsens sätt att särskilja sig både från andra trossamfund och från den profana världen.

Sammanfattningsvis vill jag hävda att företeelser som den starka kritiken av Pingströrelsen under främst etableringsperioden — men också senare —, den starka betoningen på helbrägdagörelse genom tro under 1960-talet, omstruktureringen av rörelsens organisatoriska bas från traditionell pingstväckelseverksamhet till storfamiljer, startandet av egna skolor mm, sammanhänger både med Maranatas behov av att profilera sig och legitimera sin existens och med det omgivande samhällets reaktioner på händelser inom rörelsen. Tillsammans har detta samverkat till att Maranata 1981/82 både i ord och handling befinner sig i näst intill total konflikt med det samhälle som rörelsen existerar i. Maranata har alltså under sin ca 20-åriga historia rört sig mot kyrka-sektskalans sektände, en utveckling som varit snabbast under 1970-talet.

9. Noter

Kapitel 2

1. Redan i *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, som publicerades 1904 och 1905, gör Weber en åtskillnad mellan kyrka och sekt (Weber 1920: 152 f, 153 not 1). Detta påpekar för övrigt Weber själv (aa: 207 not 1).
2. Dessa två grundläggande drag i Webers typologi återkommer i senare forskares typologier.
3. För en relevant bedömning av Troeltschs definitioner och typer bör man ha i minnet att hans exempel framför allt är hämtade från det medeltida Europa.
4. I sin *Introduction to the Science of Sociology* (1:a uppl 1921) presenterade Park och Burgess begreppen sekt och denomination. Sekten är en proteströrelse gentemot samhället vilket den försöker att reformera. Men då den börjar tolereras tenderar den att bli en denomination (Park & Burgess: 872 f).
5. Observera att denna dynamiska aspekt finns tidigare hos Park och Burgess. Se not 4. Niebuhr hänvisar emellertid inte till dessa.
6. Howard Becker var den första sociologiskt skolade amerikan som arbetade med en utökad kyrka — sekttypologi (Swatos 1976: 135). Han byggde i sin tur på von Wiese, som var den första efter Troeltsch att utarbeta en typologi för religiösa kollektiv (Robertson 1972: 119).
7. Denna tanke hos Becker har stor betydelse för religionssociologer på 1970-talet.
8. Sin första typologi presenterade Yinger 1946 i *Religion in the Struggle for Power*. Det avgörande kriteriet för denna typologi är hur religiösa grupper förhåller sig till världsliga aktiviteter och då speciellt ekonomiska. Hans idealtyper, kyrkan, den universella kyrkan, den etablerade sekten och sekten, menar han vara olika sätt att lösa ett religiöst dilemma: Hur skall gruppen kunna behålla en maktposition utan att offra sina mål (Yinger 1946: 16 ff)?
9. Denna typologi är snarast en utvidgning av typologin från 1957. Till de två grundvalarna för denna lägger han 1970 en tredje:

The extent to which, as an organisation, it integrates a number of units into one structure, develops professional staffs and creates a bureaucracy (Yinger 1970: 257).

Med detta avser Yinger att skilja religiösa organisationer från varandra beroende på om de är institutionaliserade — har en väl utvecklad organisation, har professionella tjänstemän och en byråkrati — eller om de är diffusa — dvs saknar organisation, professionella tjänstemän och byråkrati. De typer som Yinger kommer fram till är följande: den universella institutionaliserade kyrkan (1200-talets katolska kyrka); den universella diffusa kyrkan (religionen i förlitterata stamsamhällen); den institutionaliserade ekklesian (lutherska nationalkyrkor); den diffusa ekklesian (hinduismen); den institutionaliserade denominationen (kristna denominationer); den diffusa denominationen (muslimer i Indien); den etablerade sekten (kväkarna); den etablerade lekmannasekten; sekten som delas i I/ sektrelser, som redan från början

har en komplex organisation och utvecklade program för hur man skall förhålla sig till omvärlden, och II/ karismatiska sekter och 1970 har Yinger också kvar uppdelningen i A/ accepterande sekter, B/ aggressiva sekter och C/ undvikande sekter; kulten (Yinger 1970: 257-279).

Kulten har delvis samma betydelse här som i typologin från 1957. Men 1970 visar Yinger också på orsaken till dess uppkomst. Kulten uppkommer vid

the growth of alienation from the traditional religious system as well as alienation from society (aa: 279).

Frågor rörande faktorer kring religiösa rörelsers uppkomst, ämnar jag beakta i ett annat sammanhang. Men redan här kan det vara värt att påpeka att orsakerna till en religiös rörelses uppkomst bör ha betydelse för dess fortsatta utveckling.

10. Martin menar att denominationen inte behöver vara ett resultat av en utveckling inom sekten. Denominationen kan mycket väl vara en religiös grupp som redan från början innehöll denominationella tendenser (Martin: 1 f).
11. Isichei menar att en sekt inte nödvändigtvis behöver bli en denomination. Den kan mycket väl bli en etablerad sekt genom att skapa nya barriärer gentemot samhället (Isichei: 208). Isichei exemplifierar med de engelska kväkarna, speciellt deras utveckling under 1800-talets senare del, där hon menar att både denominationella och sekteristiska tendenser förekom samtidigt, men att de sekteristiska segrade (aa: 209-213, 220).
12. Förutom de här tre nämnda sätten som en sekt kan uppkomma på, nämner Wilson två andra faktorer som har betydelse: specifika stimulerande faktorer och de rådande yttre sociala omständigheterna (Wilson 1959A: 7). Stimulerande faktorer hittar man vanligen
in the stresses and tensions differently experienced within the total society (aa: 8).

Som exempel på dessa spänningar kan nämnas störandet av normala sociala relationer genom urbanisering och industrialisering. Vid dessa tillfällen tillfredsställer sekterna behov som inte täcks av samhället (aa:ss).

Med yttre sociala faktorer menar Wilson, att den politiska och den moraliska karaktären i ett samhälle har konsekvenser för sekterna:

In feudal, authoritarian, or totalitarian societies, the sect is persecuted; if it persists it will do so only as a clandestine organisation (aa: ss).

13. Till skillnad från Becker och Yinger menar alltså Nelson att kulten mycket väl kan vara både välorganiserad och ha lång livstid. Viktigt är också att en kult framförallt ses som en synkretistisk storhet (Nelson: 471).
14. I sin definition av kulten förefaller Campbell ligga närmare Becker och Yinger än Nelson.
15. I detta sammanhang gör Eister en intressant bestämning av sekterna. Dessa expect to remain within the tradition they aim to improve or correct and may be oriented toward a "purer expression" of the tradition in the past or toward an otherworldly "future" (Eister 1972: 328 f).
16. En sekt karakteriseras enligt Wallis av följande
the right to exclusion, a self-conception as an élite, totalitarianism, and hostility towards, or seperation from, the state or society
Till dessa drag lägger Wallis ett karakteristikum som ligger till grund för sek-

tens organisation — "epistemological authoritarianism". Med detta menar Wallis att sekterna

possess some authoritative locus for the legitimate attribution of heresy.

Detta betyder att de själva har sanningen, och att alla utanför deras gemenskap är inne på avvägar (Wallis 1977: 16 f).

17. En empirisk studie av den typ som Eister efterlyser, har gjorts av M.R. Welch. Han testar Wilsons typologi empiriskt, och finner att denna delvis är ohållbar, på grund av bristande definitioner av organisationen hos Wilson (Welch: 134).
18. Det är Wilsons typologi från 1959 som främst avses (Redekop: 345).
19. Redekop exemplifierar med mormonerna och gammal-mennoniterna (Redekop: 347).

Kapitel 3

20. Både sekten och kulten kan alltså vara avvikande i förhållande till sin sociala miljö (Jfr Wallis 1977: 12).
21. Sociala rörelser kan också eftersträva att förhindra social förändring (Stark & Bainbridge 1979: 124).
22. Med detta begrepp menar Stark och Bainbridge att kyrkan och samhället är så intimt förknippade med varandra att det är omöjligt att tala om spänningar mellan dessa två storheter (Stark & Bainbridge 1979: 123).
23. Institution enligt definitionen i not 22.
24. Det borde vara möjligt att konstruera ett harmoni-konflikt index med vars hjälp man kan bestämma om en religiös rörelse skall komma på kyrko-sidan eller sekt-sidan av omslagspunkten. Tänkbara komponenter kan vara den religiösa rörelsens inställning till t ex värnplikt, fackföreningar, "världsliga" nöjen etc. Andra komponenter kan vara i vilken utsträckning den religiösa rörelsen bygger upp helt från samhället oberoende institutioner t ex skolor. Vidare bör också samhällets inställning och agerande gentemot den religiösa rörelsen ingå i detta index (jfr Welch).
25. Enligt Nisbet hade också Durkheim tidigt begreppet "differential or relative deprivation" (Nisbet: 231). För ytterligare litteratur om hur deprivationsteorier har använts se Heine och Talmon.
26. Med begreppet anomi menade Durkheim avsaknaden av "effektiva och stabila normer i det sociala belöningssystemet" (Calais: 68). Detta tillstånd i samhället har åstadkommit genom snabb social förändring. Men anomitillståndet innebär inte enbart att existerande normer brutits ner, utan också att existentiella definitioner, som gör individuellt liv och gruppliv meningsfullt, saknas (O'Dea: 25). Individen blir desorienterad i sin tillvaro, och hennes krav och förväntningar på t ex belöningar motsvarar inte de möjligheter som samhället ger (Aron: 43).
27. Bryan Wilson presenterar ett liknande synsätt, när han menar att sekters uppkomst befrämjas av t ex snabb social förändring. Denna leder till att vissa samhällsgrupper blir marginella, och sekterna kan då erbjuda nya sätt att möta människors behov av nya tolkningar av den nya situation de befinner sig i (Wilson 1959 A: 7 f). Wilson menar emellertid att anomibegreppet är

- alltför brett för att kunna användas i ett jämförande syfte. Vidare finns det enligt honom samhällen där anomi föreligger, men där inga nya sekter eller kulturer uppträder (Wilson 1975: 498 f).
28. Denna koncentration på Pingströrelsen för studiet av förutsättningarna för uppkomsten av Maranata får också stöd i S-E Liedmans åtskillnad mellan "yttre och inre faktorer. Enklarest uttryckt: inre faktorer är sådana som begreppsmässigt hör till det område som man valt att utforska, yttre faktorer är sådana som har inflytande över detta område utan att tillhöra det" (Liedman: 98). Till inre faktorer kan då just Pingströrelsens egen utveckling räknas. Till yttre faktorer kan räknas faktorer som i sin tur påverkar Pingströrelsens utveckling, t ex religionsfrihetslagen 1952 som förde med sig vigselnämnden. Andra yttre faktorer kan vara ekonomiska konjunkturväxlingar, vilka påverkar t ex en rörelses affärsverksamhet, samhällelig strukturomvandling, urbanisering etc.
 29. Denna determinant saknas i Smelsers reviderade modell från 1968.
 30. Liston Pope skapade en skala bestående av 21 index med vilken han ville mäta förändringen från sekt till kyrka (Pope: 120-124). Russell Dynes konstruerade ett attitydformulär av Lickert-typ för att få kvantitativa mått på kyrkan respektive sekten (Dynes: 556 f, 560).
 31. Principiellt sett torde det vara fel att dra slutsatser utifrån bearbetningar. För slutsatser bör man istället gå till det källmaterial som bearbetningen bygger på, eftersom denna dels utgör ett urval av källmaterialet och dels är en tolkning av det. Men då jag i första hand försöker få fram fakta ur bearbetningarna, anser jag att jag kan använda dem som källor för detta avsnitt.
 32. Arthur Sundstedt var pastor i Pingströrelsen (Svenska pingstväckelsen 50 år: 207).
 33. Intervjuerna är, med undantag för någon enstaka telefonintervju, upptagna på kassettband, och finns tillgängliga hos mig. I den kommande framställningen hänvisas till intervjuerna på t ex följande sätt: (07).
 34. Se t ex sidorna 69-75 i "Fruktad frihet" (Imsen 1970).

Kapitel 4

35. Förutom dessa två "riksveckor" samlas pingstpredikanterna årligen till landskapsvisa evangelistveckor. En ytterligare "riksvecka" grundades 1940, då Filadelfiaförsamlingen i Stockholm började med den så kallade predikantveckan: "Här har betydelsefulla frågor för den gemensamma verksamheten behandlats" (Björkquist: 91).
36. 1935 höll Pethrus ett kort tal i ett rikspolitiskt möte i Stockholm, som hade anordnats av de frisinna. Hans medverkan uppskattades emellertid inte av pingstvännerna, utan Pethrus fick förklara sig i EH 14/3 35. Detta tyder på att den del av Pingströrelsen som ville engagera sig politiskt förmodligen var ganska liten.
37. Det var främst tungomålstalendet och profeterandet som förnyades. Dessa båda företeelser hade varit vanliga under 1910- och 1920-talen. Under 1930- och 1940-talen hade de varit undanskjutna, men fick alltså en renässans 1950 (07).

38. Latter rain väckelsen kom till Sverige från USA (Ljungquist: 105). För ytterligare information om latter rain väckelsen i USA se Harrell s 25.
39. En anledning till att Ljungquist accepterade föreståndarskapet i en avstängd församling, uppger han själv vara en önskan att återförena Östermalms Fria Församling med Pingströrelsen. Denna önskan berodde i sin tur på de djupa intryck han tog av förnyelseväckelsens enhetsbudskap (Ljungquist: 97).
40. Ragnar Ljungquist rekommenderades av L. Pethrus att bilda en ny församling. Denna skulle då få gemenskap med Pingströrelsen (Ljungquist: 116; Mårtensson 1975: 156). Så skedde emellertid inte. Istället isolerades Kristen Gemenskap, tex genom att församlingens annonser och predikoturer inte togs in i Pingströrelsens press (Ett 2/57).
41. Arne Imsen kommer att presenteras närmare i kapitel 5.
42. K. G. Ottosson ägde alltså Dagen (Carlsson: 35).
43. Att det inte var några problem att få andelarna tecknade, visas av att redan den 1/10 1950 hade ca 1 miljon kronor influtit (Dagen 7/10 50).
44. För detta nya tidningsbolag tecknade pingstförsamlingarna ett nytt aktiekapital på ca 3 miljoner kronor (SvD 29/3 66).
45. Tidnings AB Dagen blev nu moderbolag med AB Godvill, som ägde tryckeriet, och IBRA Radio AB som dotterbolag (Dagen 25 år: 11 f, Carlén: 10).
46. Under 1973 (eller 1972) bytte Allmänna Spar- och Kreditkassan namn. Numera heter den Samspar ekonomiska förening (Pingströrelsens årsbok 1973: 115).
47. IBRA är förkortning av International Broadcasting Association (Carlsson: 57).
48. Pethrus påstår att det var de spanska myndigheterna som beslagtog programmen (Pethrus 1976: 217; IBRA dec 55: 6).
49. Stiftelsen har 15 huvudmän (Carlsson: 59). 12 av dessa var 1958 utsedda av Filadelfiaförsamlingen i Stockholm. IBRA Radios styrelse är redovisningsskyldig inför dessa huvudmän (EH 3/7 58).
50. Detta "minne", som Pethrus plockar fram 1954, tycks stämma väl överens med hans syn på politiken i början på 1950-talet.
51. Detta ledamotskap upprätthöll Pethrus bara några månader (Sahlberg: 73).
52. Även inför detta val gällde det för de kristna att försöka nominera kristna kandidater på partiernas listor.
53. Disponenten och pingstvännen Eric Carlén är ett exempel på detta (KAN-kontakt 32/61). Ett annat och tidigare exempel är den i Södermalmskyrkan i Stockholm verksamme pastorn C. G. Hjelm (aa 1946 Sommarhälsning). Noteras kan också att i årsberättelsen "över KAN:s verksamhet, avgiven vid föreningens 8:de årsmöte å Hushållsskolan Margareta, Norrmalmstorg, lördagen den 23 februari 1946" redovisas samfundstillhörigheten hos föreningens 176 medlemmar:

SMF	73
Baptister	54
Pingströrelsen	20
Metodistkyrkan	5
Svenska kyrkan	7
FA	4
EFS	1

Även enskilda församlingar engagerade sig aktivt i KAN:s verksamhet. Så inbjöd Södermalms Fria Församling KAN till "ett möte för affärsmän i Södermalmskyrkan... med ett utmärkt föredrag av pastor C.G. Hjelm över 'En kristen affärsman i jätteformat' " (aa 1947).

54. Pingstvännen Rune Lindsten ingick tillsammans med missionsförbundaren Bertil Paulsson, baptisen Paul Lilienberg och "dalmasen" Thore Gullberg i det team som ledde AKO-offensiven i Helsingborg 1957 (AKO-posten Extra nr 4/57). Att också hela församlingar ställde sig bakom AKO-arbetet framgår av en annons i AKO-posten 1/58, där Smyrnaförsamlingen tillsammans med 8 andra "kyrkosamfund och organisationer stöder All-Kristna offensiven som börjar i Göteborg den 11 januari". Samma sak gällde för Sionförsamlingen i Åmål inför AKO-kampanjen där i maj 1959 (AKO-posten 2/59). Och enligt AKO-posten 3/1959 tycks Gotlands 6 pingstförsamlingar samtliga ha ställt sig bakom AKO-offensiven på ön. Andra kyrkosamfund som stödde denna gotländska offensiv var Svenska kyrkan, Gotlands Baptistmission, Frälsningsarmén, Gotlands metodistförsamlingar, Gotländska Missionsförbundet och Gotlands Missionsförening (EFS). I Kristianstad deltog i april 1960 Baptist-samfundet, Frälsningsarmén, Svenska kyrkan, EFS, SMF och pingstförsamlingen Filadelfia i AKO-offensiv (AKO-posten 1/60). Detta samarbete över samfundsgränser, inklusive pingstförsamlingar, förekom också vid AKO-offensiven i Lidköping 1960 (AKO-posten 3/60).

55. Det var ganska stora summor som samlades in till de gemensamma företagen under 1950-talet. Hur mycket som samlades in till Dagen är svårt att säga. När det gäller IBRA är redovisningen tydligare. 12.459.149:47 kr samlades in under 1950-talet. Och inte minst viktigt är att

Detta har kunnat ske under det att all annan penningkrävande missionsverksamhet obehindrat fortsatt och utvidgats. Under det att dessa nya missionsföretag /IBRA/ startats och uppehållits under dessa år, har nya missionärer utsänts och aldrig har pingstförsamlingarna byggt så många dyrbara kyrkor som under denna tid IBRA kommit till och bedrivit sin verksamhet (IBRA 1/60).

Till detta skall också läggas de omkostnader som varje församling har för sin egen verksamhet. En viss uppfattning om vilka summor det totalt rörde sig om per år kan följande citat ge:

Någon har räknat ut att pingstfolket under 1955 offrat 21 miljoner kronor

Denna summa ansågs emellertid otillräcklig, vilket framgår av citatets fortsättning:

om alla bar fram tionde i församlingen, skulle denna summa bli mycket större

(Uttalandet tillskrivs L. Pethrus i samband med att IBRA:s ekonomi diskuterades på Nyhemsveckan 1956) (EH 26/56).

56. Den ideologiska motiveringen för Dagen och IBRA var att dessa var nya medel för evangelisation och mission (Dagen 1/11 45; Johansson: 40).

57. Jfr EH 26/1957 där K.G. Ottosson i Nyhemsveckan med anledning av en fråga om pensionen för "inom pingstväckelsen anställda arbetare" enligt referatet yttrat följande:
 Vi behöver nu samla oss för våra uppgifter och bära fram våra medel för Herren. *En del ängslas över att IBRA skall ta alla medel*, men IBRA sår en sådd som skall resultera i en skörd även ekonomiskt. (Min kurs).
 Och när missionsfrågorna behandlades, refererades Lewi Pethrus ha sagt följande:
 När man talar om missionen måste man ha en överblick över alla missionsfält och inte bara speciella sådana. *Farhågor har uttalats ibland att IBRA skulle sluka alla missionsmedel så att den yttre missionen blev lidande, men dessa farhågor är ogrundade.* (EH 27/57. Min kurs).
58. Mätt i spaltcentimeter refererades samtalen kring IBRA på ca 132 cm. Frågor som togs upp var bl a IBRA som missionsinstrument och dess ekonomi (EH 26/56). Som jämförelse kan nämnas att referatutrymmet för de tre sammanlagda frågorna 10 "Beakta vi, som sig bör, helgelsens betydelse för vårt andliga liv, vår förkunnelse och vår verksamhet?", 8 "Vad innebär ordet: 'Äga trons hemlighet i ett rent samvete' enligt 1 Tim 3:9 och vilken betydelse har detta för den enskildes och församlingens andliga utveckling?" och 4 "Står pingstväckelsens folk kvar i denna tid på den radikala troslinjen. Om så icke är vad är orsaken till deras avvikelse?" endast var 84,5 spaltcentimeter (EH 24, 25/56). Denna differens ger egentligen enbart ett uttryck för vilken vikt tidningens redaktion lägger vid de olika frågorna. Det var alltså viktigare att EH:s läsare fick kunskap om diskussionerna kring IBRA, än att få kunskap om de mer "andliga" frågorna.
59. Det är oklart om 9 eller 10 frågor inlämnades. Enligt referatet var 10 frågor inlämnade och då två helgelsefrågor. Enligt den specifika frågelistan, som publicerades i EH, var 9 frågor inlämnade. Denna lista innehöll endast en helgelsefråga (EH 26, 27/57).
60. Inför
 IBRA Radios treårsdag den 29 juli i år (1958), beslutade den samlade Nyhemsveckan att föreslå församlingar och enskilda att såsom ett uttryck för den tacksamhet de känner inför förmånen att Gud skänkt oss detta instrument, som radioverksamheten utgör, till nämnda datum intensifiera såväl federationsinsamlingen som insamlingen för Radiomissionen. Målet till treårsdagen är att nå upp till 40 000 federationsmedlemmar av det uppsatta målet 60 000 för år 1958 och att insamla 1 miljon kronor av årets behov för Radiomissionen.
 Då IBRA Radio:s stora och välsignelserika mission framstår mera klart än någonsin, tror vi att allt Sveriges pingstfolk och övriga kristna vill med varmt intresse delta i denna insamling för att nå fram till det uppställda målet (EH 27/58).
61. Under Nyhemsveckan 1959
 riktade pastor Georg Gustafsson, Filadelfiaförsamlingen Jönköping, följande appell till de församlade: På grund av det kritiska läge som uppstått för IBRA RADIO genom nationaliseringen av radioverksamheten i Marocko och för att vara säkerställda mot kommande ekonomiska eventualiteter, föreslås att vi i år sätter som mål att insamla fem (5) miljoner

till IBRA Radiomission, och samma summa nästa år.

Appellen fick ett oerhört entusiastiskt mottagande av den stora konferenssamlingen (EH 27/59).

62. Jämfört med t ex missionsfrågan som löd: "Missionärens ställning inför Bibeln och den nuvarande tidens krav" fick de två sammanslagna frågorna ca 3 ggr större referatutrymme (EH 26, 27, 28 /60).
63. Utifrån dissonansteorin skulle detta betyda att för att bevara konsonans, deltog många pingstvännar i början på 1960-talet i Maranatas verksamhet, eftersom denna rörelse erbjöd den väckelse som Pingströrelsen "glömt" bort.
64. Hjälpkassan, eller Filadelfiaförsamlingens centrala hjälpkassa för predikanter, grundades 1946 (Carlsson: 38).
65. De gemensamma företagens, skolornas och veckornas betydelse för enheten bör ha ökat efterhand som motståndet från samhället och andra samfund har minskat.

Kapitel 5

66. Tyvärr har det inte varit möjligt för mig att få ta del av Elimförsamlingens arkiv (Brev 4). Arkivmaterial och ytterligare intervjuer bör kunna komplettera bilden av "förspelet".
67. Elimförsamlingen i Örebro grundades 1916 (Svensson & Lindström: 7). Den 1/1 1959 hade församlingen 1150 medlemmar (Nytt från Elim 1-2/59). 1957 var Elimförsamlingen storleksmässigt Sveriges fjärde pingstförsamling (Svenska Pingströrelsen 50 år: 288).
68. Dessa radioprogram sändes mellan åren 1953-1967 (Brev 14).
69. Att Imsens engagemang i Bönegruppen blev ganska omfattande framgår av mötesannonser i Nerikes Allehanda hösten 1959 och våren och sommaren 1960.
70. Imsen kom också genom sina besök i Östermalms Fri Församling i kontakt med latter rain väckelsen. Han läste en del av denna väckelses litteratur och har dessutom använt sig av en del av väckelsens "utomordentliga sånger" i sitt eget väckelsearbete (08).
71. För orsakerna till denna väckelses uppkomst se Harrell s 18ff.
72. På en av dessa resor till USA, antagligen 1958 eller 1959, dock *efter* det att Maran Ata-församlingen i Skien hade grundats, besökte Samuelson en församling i Brooklyn, som kallade sig för Maranata (11). Antagligen är det detta som J. E. Mårtensson syftar på när han påstår att "Samuelson hade... från Amerika importerat väckelsenamnet Maranata" (Mårtensson 1975: 156).

Emellertid fanns begreppet Maranata redan tidigare i Norge. Så heter t ex den norska pingstväckelsens sångbok Maranata (04). Å andra sidan kom Aage Samuelson under någon av sina USA-turnéer i kontakt med Asa A. Allen och hans verksamhet (Brev 13). Liksom Samuelson kom Allen till insikt om sin helbrägdagörande förmåga genom en av helbrägdaväckelsens förgrundsfigurer, Oral Roberts. Allen var, liksom Samuelson, pingstpastor, som bröt med Pingströrelsen. Som väckelsepredikant hade Allen stora framgångar bland de fattiga. Framgångarna berodde främst på hans "native shrewdness, unparalleled showmanship and startling miraculous claims". Just mirakler hade en

framträdande roll i Allens verksamhet, och han påstod sig bl a ha återuppväckt döda (Harell: 68-74).

Allen var musikaliskt begåvad, och han införde en ny typ av andlig rock-musik, vilken starkt bidrog till att höja stämningen i hans möten (aa: 198).

Allen grundade församlingar som kallades för Maranatha. Samuelson besökte en av dessa (Brev 12, 13). Det är emellertid oklart *när* detta besök skedde. Aage Samuelson hade redan 1957 utvecklat sin stil och mötesteknik, som dock hade stora likheter med amerikansk mötesstil: handklappning, elgitarrer etc. Vidare påstods hans mötesstil vara oförändrad *efter* USA-resorna (Brev 13).

Allen var också intressant för den tidiga svenska Maranatarörelsen. I Midnattsropet 1/62 publiceras ett brev från honom och i Midnattsropet 3/62 fanns ett avsnitt ur hans bok Mitt kors. Även senare var Allen intressant för Maranata. I Midnattsropet 13/64 var en predikan av honom införd, och i Midnattsropet 6/65 refererades möten som Allen hade hållit i Wales.

73. Samuelson hade ju fått insikt om sin helbrägdagörande nådegåva via Branham. Dessutom hade Samuelson kommit i kontakt med den amerikanska helbrägdagörelseväckelsen under sina turnéer i USA.
74. Tor Sörli var föreståndare för den fristående (08) Gileadmenigheten i Oslo (Imsen 1970:39). Enligt Imsen menade Sörli bl a att tungotalet inom Maran Ata inte var något spontant utan något som man lärde sig (08).
75. Donald Bergagård spelade också upp band och grammfonskivor från Aage Samuelsons möten för vänner och bekanta. En av dessa var Arne Imsen. Vid detta tillfälle var Imsen fortfarande verksam i Kristen Gemenskap i Stockholm (03). Händelsen inträffade alltså *innan* han blev föreståndare för Kristen Gemenskap i Örebro. Imsen reagerade emellertid negativt på vad han fick höra:

Stäng av eländet, jag vill inte höra. Det är förskräckligt
lär han ha sagt (N Sv Jour 24/78; se också Bp och NA 4/3 67).

Om detta påstående är riktigt, var det snarare Donald Bergagård än Arne Imsen som var först med att försöka införa Maran Ata i Sverige. Det kan också vara av intresse att jämföra detta påstående med Imsens beskrivning av sitt besök i Maran Ata församlingen i Oslo på sid 86. Om påståendet i Nya Svenska Journalen är riktigt, ändrade Imsen tydligen uppfattning när han fick delta i ett av Aage Samuelsons möten. Eller så är Imsens positiva beskrivning av mötena i Oslo en eftertionalisering.

76. Redan 1959 hade Donald Bergagård spelat upp de tidigare nämnda banden för Erik Gunnar Eriksson. Han greps av vad han fick höra (02), och han kom sedan att arbeta som evangelist inom Maranatarörelsen.
77. Även om Kristen Gemenskap i Stockholm vid denna tiden inte hade full gemenskap med den ortodoxa Pingströrelsen, var den ändå en pingstförsamling, vilket visas av händelserna på Nyhemsveckan 1962 och sammanslagningen med Östermalms Fria Församling 1963 (Ljungquist: 118-126).
78. Detta var första gången som Örebro Fria Församling annonserade i Nerikes Allehanda. Tidigare annonser, t ex 17/8 och 10/8 undertecknade med Kristen Gemenskap.
79. Som källa till detta avsnitt har framför allt Maranatas tidning Midnattsropet använts. Detta kan ha flera konsekvenser för materialets kvalitet. Även om

man antar att väckelserörelser är måna att tala om sina aktiviteter för att visa på sina framgångar, behöver inte detta innebära att *alla* platser som besökts rapporteras i Midnattsropet. T ex 1964 rapporteras från en maranatakonferens i Ludvika som församlingen där anordnade. I rapporten från konferensen nämns att man "nu snart besökt de flesta platserna i Dalarna" (MR 7/64). Men vid en genomgång av Midnattsropet 1960 t o m 1964 så uppges möten ha hållits på 7 orter. Rapporteringen kan också variera år från år, beroende på att denna typ av information fick olika utrymme. Tänkbart är också att rörelsens vilja att visa sina framgångar kan medföra en viss "överrapportering" i den mening att uppgifter om antalet deltagare i mötena oftast saknas. Mötesverksamhetens spridningseffekter kan ju ifrågasättas om de som deltar i mötet är få. Emellertid är de återkommande orterna tillförlitliga dels på grund av att där i vissa fall finns maranataförsamlingar och dels för att Maranata på vissa orter har årliga tältkampanjer som annonseras och ofta också refereras i Midnattsropet.

80. Hansen kom till Skandinavien genom sina kontakter med Aage Samuelson som också deltog i mötena i Örebro (Ex 1/2 62).
81. Denna församling ändrade sedan namn till Kristen Enhet. Den anslöt sig senare till Helgelseförbundet, och utgjorde grunden för Smyrnaförsamlingen i Örebro (08).
82. Detta var antagligen första gången som Jönköpings Fria Församling annonserade offentligt i pressen under beteckningen Maranata. Tidigare annonser, t ex 14/4 1962, har inte beteckningen Maranata med i annonsen (JP).
83. Jönköpings Fria Församling slog alltså ihop den i svenska bibeln (1 Kor. 16:22) förekommande skrivningen "Marana, ta" till ett ord: Maranata. Därmed menade man sig ha skapat ett namn som innehöll ett budskap: Herren kommer — Du vår Herre kom (03).
84. Enligt samma tidningsartikel menade Arne Imsen att sjukdom har sitt ursprung i syndafallet (AB 27/9 62).
85. Aftonbladets artikel hade en viss förlöjligande tendens. Tillvägagångssättet vid botandet beskrevs nämligen på följande sätt:

Man fyller en duk med helbrägdagörande kraft. Duken läggs på den kräftsjuka människans kropp. Därefter ställer sig ett lämpligt antal pastorer i en ring runt den sjuke. Allra bäst går det om de håller armarna om varandra. Huvudingredienserna är bön och tro.

I artikeln ingick också ett uttalande från en läkare i Jönköping som påstod att Många läkare har fått in dödssjuka människor på sina mottagningar. De har kommit först när helbrägdagöraren har misslyckats. Men då har det varit för sent (AB 27/9 62).

86. I Midnattsropet 1/63 uppgavs antalet maranatavänner i Malmö till ca 30 st. Vid det första mötet i Malmö i mars 1962 var man endast "4-5 stycken".
87. I Dagens Nyheter 27/9 1962 frågade författaren Gunnar E. Sandgren under rubriken "Häxsabbat i Jönköping"

Om vi i dagens samhälle kan tillåta en religiös yttring av sådant slag att människoliv står på spel. Hur långt sträcker sig religionsfriheten?

Sandgren menade vidare att

pastor Carlsson, hans gelikar Bergagård, Lindberg och Wårheim är potentiella mördare

eftersom deras påstående om helbrägdagörelse genom tro kunde leda till att sjuka människor inte uppsökte läkare för vård.

I ett genmäle i Dagens Nyheter 4/10 1962 menade Arne Imsen att den lära om helbrägdagörelse som maranatavittnena framförde var lika gammal som kristendomen, eftersom den fanns i Biblen, vilken var "stadfäst och gillad av konungen". På detta replikerar Sandgren

Jag önskar en snabb helbrägdagörelse: den att medeltidsåkommer av Maranatas slag försvinner.

88. Lektor Henning Thulin var kyrkoherde inom Svenska kyrkan. 1936 blev han pingstvän genom dop på Gotland (Svenska pingstväckelsen 50 år: 96). 1941 blev han medarbetare i Filadelfiaförsamlingen i Stockholm (aa: 122). Thulin blev också en av de första lärarna på Rörstrands Folkhögskola, då denna startade på hösten 1942 (aa: 126). 1958 lämnade Thulin Pingströrelsen (KvP 7/12 63). Thulin engagerade sig i Maranata, vilken han emellertid lämnade 1964 (GT 7/5 64).
89. Erik Gunnar Eriksson menade att han utsattes för en kupp av Arne Imsen, vilket ledde till att han blev "utsparkad" från stockholmsförsamlingen (Ex 11/1 81).
90. Materialet för detta och kommande avsnitt om budskapet är i huvudsak hämtat från Midnattsropet, men också från Arne Imsens böcker. Om materialet kan kort sägas att det bör spegla de åsikter som Maranata står för. Detta behöver naturligtvis inte innebära att *alla* medlemmar i Maranata omfattar dessa läror totalt (dvs till fullo har internaliserat dessa läror så att de blir ett meningsfullt och övergripande tolkningssystem som får konsekvens för individens handlande). Framställningen kommer framför allt att vara beskrivande. I framställningen förekommer ofta citat. Detta beror på att jag i första hand inte vill ge en idéhistorisk eller systematisk studie av Maranatas lära. Vad jag främst är intresserad av är att beskriva denna lära, men också försöka förmedla det sätt den är framställd på. Detta bör i sin tur göra det möjligt att få en bättre "förståelse" av läran såsom den uppfattas inom rörelsen.
91. Maranatas påstående om att man läromässigt inte kommer med något nytt förefaller vara riktiga. Detta visas genom ett studium av Pingströrelsens teologi och världssyn i böcker som Bloch-Hoell 1956, Sundstedt 1971B, Lindberg 1977 och Holm 1978.
92. Denna faktor hänger intimt ihop med den förra: Det var först när Imsen och hans medarbetare blev framgångsrika i att värva proselyter, som konflikten med Pingströrelsen blev akut.

Kapitel 6

93. De personer som har besvarat mina brev kommer inte att namnges, eftersom jag har utlovat anonymitet. Breven finns emellertid tillgängliga hos mig. I texten kommer dessa brev att anges på följande sätt t ex Brev 8.
94. För en översiktlig redovisning av på vilka orter och under vilka år som det har funnits maranataförsamlingar som har fått annonsplats eller lokalreportage införda i Midnattsropet, hänvisas läsaren till bilaga 2. Att en maranataförsamling plötsligt "försvinner" enligt bilaga 2 innebär i många fall att den finns kvar, men att den har brutit med Imsen.

95. Stockholmsförsamlingen anordnade bibelskola också åren 1964-1968.
96. Enligt uppgift från Länsstyrelsen i Falun var Evangelii Centers syfte att bedriva "handel med grammofonskivor". Evangelii Center registrerades den 4/3 1966 och upphörde under 1975.
97. Tyvärr har jag nästan inga uppgifter om hur mycket pengar som omsätts i Maranatarörelsen. Den enda uppgift jag hittat är att Maranataförsamlingen i Stockholm under 1963 samlade in ca 170 000 kronor (KvP 9/1 64).
98. Likaså avvisades en annons om Kärrsjökonferensen (GO till AI 11/2 68).
99. Antagligen äsyftas här Tältmissionens publikation "Bärga Skörden" som utkom första gången 1969/70.
100. Andersson önskade också att tidningen helt skildes från "förlaget och missionsbokhandeln" (VT 15/3 68). Enligt Imsen var det svårt att göra denna bodelning, eftersom tidningen till stor del finansierades med överskottet från förlaget och bokhandeln (MR 7/68).
101. Imsen såg mission genom infödda, en verksamhet som också Tältmissionen i Borlänge ägnade sig åt från och med 1967 (BS 1/76), som en "privat business" som var inriktad på "vinst- och prestige". Enligt Imsen stred denna typ av verksamhet mot "ett efter Nya testamentets mönster ordnat församlingsliv." Dessutom anklagade Imsen de som förespråkade denna typ av mission för att vara ointresserade av sina närmaste svenska medarbetare. Dessa fick enligt Imsen "många gånger dra sig fram i uppenbar misär, och lojalt finna sig i alla förödmjukande orättvisor" (MR 8/68).
102. Imsen menade att t ex Donald Bergagård inte klart skiljde på församlingens och sin egen egendom. Om Bergagård t ex i Väckelse-nytt bad om pengar till instrument (se VN 1/68), borde det enligt Imsen klart framgå att dessa instrument inte var avsedda för församlingen utan för Bergagårds privata verksamhet (08).
103. Uno Lindberg blev pingstvän 1952 (KvP 11/1 64), och var en av Göteborgs Fria Församlings första predikanter (Ståhl & Persson: 249). Något försök har inte gjorts att fastställa när Lindberg anslöt sig till Maranatarörelsen. Första gången han omnämns i Midnattsropet är i oktober/november-numret 1962. Lindberg hade då predikat i Maranataförsamlingen i Stockholm. Han uppgav då att hans närmaste planer var att "helt offra sig i arbetet för den Maranata- väckelse som bryter fram i vårt land" (MR 10-11/62).
104. I denna intervju i Kvällsposten påpekades också att Maranataförsamlingen "i Malmö har splittrats i två eller tre fraktioner", vilket enligt Imsen berodde på ledarbrist. Även församlingen i Norrköping påstods vara "drabbad av en svår inre kris" (KvP 9/1 64).
105. Enligt Aftonbladet var siffran 2 000 personer (AB 13/1 64) och enligt SDS var siffran 3 000 (SDS 13/1 64).

Aftonbladet skrev följande om mötet

De våldsamma kravallerna kring hallelujakampen i Målilla igår kunde ha kostat människoliv. Det var rena turen att Målles cirkustält stod pall för påfrestningarna. Över 2 000 larmande människor trängdes mot tältet där 500 panikslagna åhörare klämts in (AB 13/1 64).

106. I Kvällsposten den 22/1 1964 menade man emellertid att det var osäkert om Målle Lindberg skulle kunna genomföra någon större turné, eftersom de sju verkligt stora skånska "danskungar", som tillsammans kontroller-

- rar 20-talet nöjes- och folkparker, betecknar /Målles pop-turné/ som något synnerligen osmakligt.
107. Ett framträdande i Törringelund utanför Malmö refererades av Kvällsposten som ansåg att mötet hade varit
 Bra sett ur Målles synvinkel därför att det hade varit flöjt—stinghålligång. Bra sett ur polisens därför att tonåringarnas svar på broder Målles skrällande och eggande förkunnelse istället för upplopp blivit asflabb, golvstamp, handklappningar. Allsång med Jesus och lite allmänt tjofaderittan (KvP 30/1 64).
 108. En anledning till att Målle Lindberg anklagade Imsen för att vara en diktator, var att Lindberg hade blivit bojkottad av Maranata på grund av "rykten om otukt och äktenskapsbrott" (Ex 1/4 67). När dessa rykten var aktuella, skulle Lindberg delta i en mötesserie i Jönköping (ok 2/4 67). Donald Bergagård försökte få Lindberg att erkänna sina felsteg, men då han förnekade sanningshalten i ryktena avbröts samarbetet mellan Maranataförsamlingen i Jönköping och Målle Lindberg. Lindberg menade att han var förföljd, och att orsaken till denna förföljelse var att han inte låg "på knä för den store och den lille påven i Maranata" (Ex 1/4 67).
 109. Förmodligen åsyftas här Midnattsropet, som Imsen ägde, och den förlagsverksamhet med försäljning av uppbyggelselitteratur, som Förlaget Midnattsropet bedrev.
 110. Imsen förnekade inte att han bojkottat medlemmar, men att sådan bojkott begränsat sig till Maranataförsamlingen i Stockholm (NA 7/3 67).
 111. Något juridiskt åtal kunde som nämnts inte riktas mot de inblandade maranatapastorerna. Detta beklagades av Aftonbladet, som menade att det moraliska ansvaret fanns hos Maranata. "Det är Maranatas förkunnelse som ytterst orsakat den 13-årige pojken död" (AB 20/11 63).
 112. I samband med Vaggerydsfallet uppfattades Imsen av hans medarbetare som att han framträdde som självutnämnd talesman för Maranatarörelsen. När TV sökte Bergagård för intervju, uppmanades han av Imsen att inte uttala sig. TV-uttalanden skulle Imsen själv stå för (03).
 113. Antagligen är det denna kvinna som åsyftas i Aftonbladet den 29/3 1963. Här hävdade hon att hon hade tvingats av Maranata att ljuga om sin helbrägdagörelse.
 114. Maranataförsamlingen i Stockholm hade sina möten i Viktoriasalen (MR 7-8/63).
 115. TV-pjäsen blev en riksdagsfråga. Enligt Östgöta Correspondenten den 4/11 1966 riktade pastor Johansson i Skärstad (Cp) och pastor Gustafsson i Borås (fp) frågor till kommunikationsminister Palme. Johansson "fann det oförsvärsligt av Sveriges Radio att angripa människor som nyligen varit utsatta för en stor personlig tragedi". Gustafsson var istället indignerad över den bild av Frälsningsarméns ekonomiska verksamhet som pjäsen skildrade (RD, AK 27/10 och 3/11 66).
- Pjäsen anmälades också till Radionämnden av chefredaktör Yngve Hamrin, Jönköping (AB 3/11 66). Radionämnden friade pjäsen på grund av att man ansåg att författaren hade uppfyllt "högt ställda kvalitetskrav" (Dagen 14/12 66).
116. Enligt Imsen fanns det inget kvar i kristendomen om man tog bort det övernaturliga (MR 15/66).

117. Denna kvinnas uttalande ger ett visst stöd för uppfattningen om ett motsatsförhållande mellan helbrägdagörelsetro och läkarvetenskap. Ett ytterligare stöd ger också ett uttalande av Imsen i Göteborgs-Tidningen den 24/10 1966.

Extasen är sund och bara hälsosam, säger Maranatas högste ledare pastor Arne Imsen. Vi i Maranata klarar oss inte utan Jesus. *Vi väljer trons väg före doktorernas.* (Min kurs).
118. Enligt Aftonbladet var Henning Thulin försvarets vittne (AB 16/3, 3/4 63).
119. Förhandsinformationen i pressen var ganska omfattande. Enligt Expressen skulle TV-tittarna få
se ett antal svenska medborgare exploderande i religiös extas... De kvider och skriker, bär farliga vittnesbörd om frälsning, sjunger och ber, ropar på Jesus, talar i tungor, klappar i händerna istället för att knäppa dem. Handpåläggning utförs och förböner beds för sjuka och bedrövade (Ex 24/6 63; se också KvP 24/6 63).
120. I Stockholms-Tidningen beskrev man Maranata som "en andlig undervegetation... som kan bli fruktbar mark för mentala epidemier" (ST 26/6 63).
121. I denna ledarartikel gav Pethrus också en karakteristik av de som anslöt sig till Maranata. Dessa var enligt honom "överspända och rotlösa individer" som liksom alkoholister och narkomaner "söker en tillfällig hjälp i ett berusningsmedel". Pethrus menade alltså att maranatomötena var berusningsmedel, men när ruset gick över, var man "mer hjälplös än någonsin" (Dagen 28/6 63).
122. I denna artikel framfördes också en ny kritik mot Maranata. Gulli Säldevall reagerade speciellt mot vad som beskrevs som "det utbredda 'kladdandet' på mötet". Ett exempel på detta var att en karl hade erbjudit sig att Jesus genom honom skulle "smeka djävulen ur kroppen" på henne (ST 19/11 63).

Att Maranata skulle innehålla sexuella övertoner togs också upp i pressen i samband med att ett Maranatomöte från Jönköping visades i dansk TV. Förutom att danskarna enligt Aftonbladet gapskrattade åt Maranata, så menade den danske psykologen Sten Hegeler att "de unga inte alltid /kan/ få en naturlig sexuell utlösning, men på ett sådant möte eller i raggarlivet får de en sorts ersättning" (AB 27/9 63).
123. Vissa barnavårdsnämnder agerade i enlighet med socialstyrelsens skrivelse. Barnavårdsnämnden i Målilla vidarebefodrade socialstyrelsens skrivelse till "alla familjer i Målilla med barn under 16 år" (Ex 15/12 64).
124. Detta uttrycktes klarare av Imsen i MR 10/65
Tanken är att man med politiska maktmedel skall höja folkmoralen. Men... Det hjälper föga att ryta mot omoralen i samhället då problemet egentligen är omoralen i församlingarna eller *ännu troligare omoralen hos predikanter och äldstebröder* som — med undantag av de förhärdade — i skräck och fasa över sin egen synd ropar ännu högre på moralisk upprustning av samhället för att avleda uppmärksamheten från privatlivets hemligstämplade illgärningar. (Min kurs) (Också i Arb 17/12 65).
125. I Västerbottens-Kuriren den 2/3 64 menade Imsen att det var just denna ekonomisering av Pingströrelsen som hade lett till Maranatarörelsens uppkomst

När man övergav kampen för evangelium, för att istället resa monument i form av radio- och tidningsföretag, kunde inte vi — som ville väckelse — stanna.

126. Stora delar av Anderssons bok publicerades i olika nummer i *Midnattsropet* under 1964.

Kapitel 7

127. Materialet för dessa församlingar är hämtat ut intervjuer och brev.
128. Jag följer så långt som möjligt Maranatas egen bestämning av församlingar och grupper. Se t ex MR 8-9/81.
129. Orsaken till att Maranata fick lämna Blommenhof berodde enligt Nerikes Allehanda istället på obetalda hyror om ca 40 000 kronor, vilket innebar att kommunen hade för avsikt att vräka storfamiljen (NA 9/3 78).
130. Höglanders stannade i Sverige till 1980, då de återigen reste till Brasilien (MR 13-14/80).
131. Dessa tankar på en tre-stegsmodell fanns enligt Imsen redan 1969 (MR 2/74), och de omtalades för första gången i MR 7/73.
132. Utifrån Bryan Wilsons typologi för religiösa sekter (1975: 22-26), förefaller 1960-talets Maranata kunna karakteriseras som en konversionistisk sekt. Men Imsens programförklaring innehåller många drag som enligt Wilsons typologi karakteriserar en utopisk sekt (se också MR 17/74). Samtidigt betonades emellertid den enskilda individens omvändelse (MR 13/74, 20/74). Därför torde det vara rimligare att se Maranatas förändring enligt Wilsons typologi som en utveckling från en typisk konversionistsekt till att 1974 vara en utopisk sekt med konversionistiska drag.
133. Se t ex *Midnattsropet* 2/70 och *Midnattsropet* 6/72.
134. Se *Midnattsropet* 13-14/80, ÖS 4/1 80, Barom 4/1 80.
135. Imsens inställning till abort var kategorisk:
Frälsta människor måste protestera mot detta förakt för livet. Göra det genom att aldrig samtycka till en abort och genom att vägra utföra dem eller på annat sätt befatta sig med denna smutsiga hantering (MR 6/72).
136. Inom Maranata reagerade man också på att kristna accepterade "denna tidsålders väsende" genom att anamma modenycker som "långt hår, skägg och prydnadsringar hos männen". "Djävulens mest raffinerade knep att utbreda sedeslösheten på vår jord och om möjligt förleda Guds barn till otuktiga tankar, begär och handlingar" var emellertid kvinnornas kortkorta kjolar. Detta mode hade tydligen också drabbat Maranata eftersom Åke Bernevad från Ljungby i sin artikel i *Midnattsropet* påtalade nödvändigheten av att maranatavännerna verkligen var ett föredöme för "Världens barn... och andra kristna av olika fraktioner" (MR 8/71).
137. Maranatas intresse för vad som skedde gällde inte bara Sverige utan också världen i övrigt. Så menade man att den Europeiska gemenskapens utvidgning var ett tecken på att "det gamla romarriket höll på att återuppstå, vilket innebar undanröjandet av "ännu ett hinder för uppfyllelse av uppenbarelsens profetior" (MR 6/72). Likaså menade man att nödvändigheten av

- ”mänsklighetens totala underkastelse under det politiskt järnregementet”, som framtvängades genom utsugningen av jordens naturtillgångar, befolkningsexplosionen och förstörandet av vår livsmiljö också var ett led i profeti-ans uppfyllelse (MR 11/72).
138. Det kan också nämnas att av Maranatas storfamiljscentra har framför allt Gamla Bro varit utsatt för upprepade polisrazzior (MR 5/75, 6/76, 2/79, 12-13/79).
 139. Maranatas fönsterklistrande och fönstermålande anmäldes till polisen (SDS 24/2 69, BT 8/3 69). Från Maranatas sida gav man polisen uppgifter om namn på de personer som deltagit i aktionerna (ok 10/3 69, Ex 21/3 69). De rättsliga följderna innebär att 26 ”maranatamedlemmar dömdes... vid Stockholms rådhusrätt för olovlig affischering och skadegörelse” (DN 2/10 70).
 140. Den av Maranata under åren 1976-1981 framförda kritiken av den svenska skolan skiljer sig inte från den hittills refererade. Maranatas syn på den statliga skolan kan därför sammanfattas med följande citat ur Midnattsropet 9/80
De idéer som framför allt behärskar dagens skola,..., är utvecklingsläran, marxismen och freudianismen, och dessa har skapat en helt ny människotyp.
 141. Avsikten var inte att utbilda barnen till ”dataingenjörer eller tekniker”. Istället fick de ”lära sig att bedja och lära sig att leva naturligt och harmoniskt” (MR 7/79).
 142. Av i princip samma anledning avslag skolförvaltningen i Stockholm ”en begäran om befrielse från skolgång för elever som undervisas i Pilgrimsskolan”. Man menade att Maranata inte bedrev hemundervisning, utan hade startat ”enskild skola”. Men skolstyrelsen motiverade också sitt avslag med att man ansåg att hemundervisning inte kunde ersätta grundskolans ”övergripande mål, varken vad gäller elevernas sociala utveckling eller undervisningsformer och arbetssätt” (ok od).
 143. Eugene Ekvall tyckte mena att hemundervisning i storfamilj var liktydigt med enskild skola (MR 12-13/78).
 144. Birgit Rodhe menade i samband med ett besök i Pilgrimsskolan i Bromma att den där pågående hemundervisningen inte föreföll överensstämma med grundskolans läroplan. Och på Skolöverstyrelsen hävdade enligt pressen ”skolkonsulent Gunnar Hemlin”, att Maranatas skolverksamhet ”klart... strider mot de övergripande målen i läroplanen” (ok 18/3 79).
 145. 1969 karakteriserade spanienmissionären Helge Berntsson katolska kyrkan som den religiösa maffian. Påven var ”en gangsterspindel” som hade ”ett kusligt effektivt maffiasyndikat” till sin tjänst. De i syndikatet ingående ”smågangsters” bedrev bl a ”själamisshandel, religiöst våld och andlig våldtäkt”, inte minst för att tjäna pengar (MR 12/69).
 146. Maranata gjorde liknande aktioner vid FKR-76 och V-77 där de sålde specialupplagor av Midnattsropet som presenterade den ”sanna” synen på ekumeniken (MR 4/76, 1/77).
 147. Enligt Midnattsropet hade en man kommit till konferensen och börjat sprida egna läror. Ett visst handgemäng uppstod då mannen avvisades från området, och han anmälde saken till polisen (MR 8-9/79).
 148. Uppgifterna i Midnattsropet om Latorpsfallet avviker inte nämnvärt från de

som fanns att läsa i lokalpressen (ÖK 19, 20, 25, 28/7 79; NA 19, 20/7 1, 9/8, 6/9 79).

149. I detta sammanhang nämndes också att det fanns "en polisanmälan mot fyra andra maranatedlemmar, bl a Arne Imsen, för mordhot, människorov, olaga hot och övergrepp i rättssak" (MR 3/80).

10. English Summary

Maranata: A Sociological Study of a Sect's Origin and Development

1. Introduction

The objective of this study is to elucidate and analyse the origins and development of the Swedish Maranata movement using theory from sociology and sociology of religion. The point of departure for the analysis is not a constructed church-sect typology; rather, the focus is upon the *separatistic* nature of Maranata as it applies to the movement's origins and development. It is therefore of interest to examine *changes* within the "mother-church", i.e. the Swedish Pentecostal movement, in order to illuminate Maranata's beginnings. Changes within the Pentecostal movement are analysed using John Wilson's interpretation of Neil Smelser's determinants for the study of the origins of collective behaviour.

As for Maranata's development, interpretation is sought primarily in the context of the movements *relations* to surrounding social culture. Among those who emphasise the importance of thus studying change within sects are included Bryan Wilson, Benton Johnson, Roy Wallis, and the research-team William Sims Bainbridge and Rodney Stark.

Source material used in this study is comprised of interviews, newspaper clippings, Maranata and Pentecostal publications, and additional material.

2. Church-Sect: Research Survey

This chapter examines the church-sect typology in search of terms and definitions with which to study Maranata. Attention is given to *Max Weber's* view of the institutionalisation of charisma in explaining change within religious movements. *Ernst Troeltsch's* addition of "mystic" and "denomination" to the church-sect typology is accounted for, with special attention given his basic criterium: the extent to which the religious institution compromises with and supports the existing socio-cultural order. Richard Niebuhr suggests this same criterium as one explanation for the development of sects into denominations. It was *Howard Becker* who first defined this type and who contributed the term cult to the discussion as well as replaced church with ecclesia. More important, however, is that Becker adopted Niebuhr's view of sect-to-denomination, and applied it to all types within the typology, such that the cult *may* tend toward the sect, the sect toward the denomination, and the denomination toward the ecclesia. This development is also present in *Milton Yinger's* typology in

which the universal church and the cult represent two polar extremes on a scale. Between these two poles Yinger places the three sect-types: the acceptance sect, the aggressive sect and the avoidance sect; the two parallel types: denomination and established sect; and, finally, ecclesia.

Both the inclination to typologise and the idea of an inbuilt tendency to evolve have had their critics. *Bryan Wilson* has developed an analysis of sects comprising both a comprehensive sect typology, and a description of the conditions under which sects maintain their sect-character (i.e. where a sect's relations to its environment is of importance), two components considered central to the analysis of sect development. Wilson has also shown the importance of the conditions out of which the sect arises for its later development.

Not only has the study of sects undergone revision through more specific subtypes; this applies as well to cults, a category divided by *Geoffrey Nelson* into three subtypes: cult movements, the local cult and the centralised cult. A quite different approach to the cult problem is presented by *Colin Campbell* in his discussion of cultic milieu. This is described, in summary, in terms of a property-space with two axes: religion-science and instrumental-expressive. Differing cultic movements assume different components of these four properties in varying degrees. Campbell's primary interest is how the cultic milieu functions, and omits any discussion of the reasons for the cult's appearance. The latter is taken up by *Allan Eister*, who traces both the cults' origins and its organisational peculiarities to crises within the institutions whose task it is to produce and communicate belief-systems.

Criticism against the "classic" church-sect typologies has not been limited to the discussion and development of individual types. Within another area of research, attempts to reformulate these typologies have been made. These alternative typologies reflect a desire to return to Max Weber and Ernst Troeltsch. *Benton Johnson* offers one such reformulation which, by using Weber's distinction between the exemplary and emissary prophet types, defines the church as a religious group whose attitude towards society is one of acceptance. The sect, on the other hand, is a religious group whose attitude is one of rejection.

In contrast, *Paul Gustafson's* reformulation has as its point of departure Troeltsch's church-sect typology which, according to Gustafson, is built up around "two central dimensions... (1) the objective /O/ — subjective /S/ means of grace and (2) the universalistic (U) — particularistic /P/ concept of membership" (Gustafson P: 67). Gustafson constructs 4 types by combining these 2 dimensions: the church = UO, the sect = PS, the denomination = PO, and mystic = US.

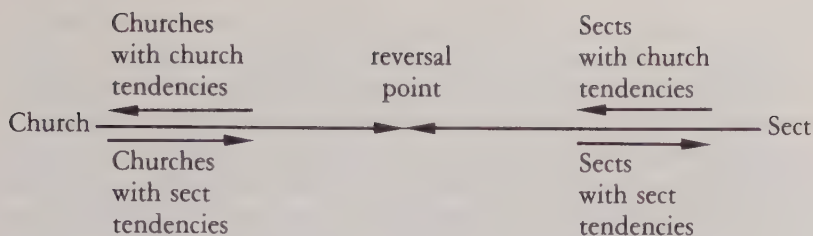
Roland Robertson's reconstruction is based on two dimensions: the principle of membership and the specific conception of legitimization. *William Swatos* has likewise two dimensions, whereby the one serves to "con-

ceptualize the orientation of a society's organisation for universe-maintenance'' (Swatos 1975: 175), and the other centers around the relationship of the religious group to its surrounding social culture. The reactions of those round about, that is, whether the religious group in question is regarded as abnormal or respectable, together with the principle of membership comprise the two dimensions of *Roy Wallis'* reformulation of the church-sect typology.

Two alternative strategies of analysis, as over against the traditional church-sect typology, are presented by *Calvin Redekop* and *James Beckford*. According to Redekop, the development of religious movements can best be understood by studying the relationship of the religious movement to the society in which it exists. Beckford offers both an alternative means of analysis and alternative typology. As opposed to the reformulations presented above, Beckford's point of departure lies in organisational theory. The dimensions he suggests deal with the specificity by which a group's objectives are defined, and the intensity by which one attempts to realize the objectives. By combining these two dimensions, four resultant types of religious movements are achieved: the totalising, the active, the individualist, and the conventional. This emphasis on the organisation in combination with the study of the relationship between the religious movement and its surrounding social milieu appears to be fruitful in analysing change within a religious movement.

3. Definitions, Theories, Methods and Sources

This chapter begins by defining the sect, in accordance with Benton Johnson, as a religious group which disassociates itself from its social milieu, whereas the church, to the contrary, demonstrates an attitude of acceptance. Stark and Bainbridge also agree that the sect, as over against the cult, can always be linked to another religious group in their common social environment. Combined, this implies that the sect can be viewed as a religious group, separatistic both in its relation to the mother-church and to society in general. Because of its separatistic character, it can likewise be seen, in accordance with King, as a social movement characterized by its aspiration to change prevailing conditions. Religious social movements are distinguished from non-religious social movements in that the former presuppose a supernatural being or power which is active and can influence events and conditions in the world. Change within religious groups can, therefore, be studied through the analysis of altered attitudes of the group relative to surrounding society. In accordance with Benton Johnson, it is suggested here that church and sect comprise extremes on a scale according to the following figure:



Characteristic of the extreme church-pole is total harmony between the religious group and its environment. Total conflict characterizes the relations of the extreme opposite sect-pole. A religious group, for example, a sect, can fluxuate along the scale in either direction under different periods of time dependent upon relational changes of the group to its surrounding environment.

The appearance of sects has often been discussed under the assumption of various forms of relative deprivation (c:f Glock and Stark 1965). This theory has its weaknesses as pointed out by Bryan Wilson (1975), James Beckford, Roy Wallis (1975A) and others. The forcefulness of these criticisms is such that theories of relative deprivation as *direct* cause for the appearance of and adherence to religious movements should be abandoned. It is, however, justifiably asumed that some form of dissatisfaction with prevailing conditions can be *one* contributing factor to the appearance of *sect movements*. This dissatisfaction might, as well, be contributed to objective factors such as structural changes within both the religious and profane spheres.

The sect is defined above as *new and separatistic*. The grounds for its appearance should be sought primarily from within the mother- church's development. A useful instrument for such an analysis is the conceptual apparatus developed by Neil Smelser in his studies of collective behaviour, and which has been employed by John Wilson, forthwith referred to as the "schism model". In the present context, Wilson's application of Smelser's determinants finds its correlate in the Swedish Pentecostal movement and changes within it, whereas Maranata represents the separatistic sect movement which initially aspired to return the Pentecostal movement to its original form and task.

The sect's separatist character can naturally change depending upon how it responds to outside reaction to the sect's own presence and acts. This has been suggested by C. Redekop, R. Wallis (1975B), and also by W. Bainbridge and R. Stark who have introduced the concept "tension" as an instrument with which to analyse relations between a religious group and its social milieu. According to Bainbridge and Stark, a church-sect index can be constructed with quantitative methods using this concept on the group level. In parting from Bainbridge and Stark, the intent here is

to use qualitative material to study changes within Maranata with the aid of the concept "tension" and its three components: difference, antagonism and separation. *Difference* implies whether and to what degree the religious group rejects society's norms and values, sources for the study of which might include the group's own published material as well as mass-media accounts of the movement's action. The latter can likewise give information about antagonistic reactions directed towards the movement from within society. The religious movement's *antagonistic* position vis-à-vis its social milieu can best be studied, according to Bainbridge & Stark, if it is implied from within that the religion or religious group is "omni-legitimate". A further aspect of Maranata's antagonistic attitude is the desire through practical measures and actions to demonstrate dissatisfaction with prevailing conditions and to instrument changes. Organisational structures and various sporadic actions can also be seen as a means of achieving desired norm and value changes. Changes *within* the movement might then imply changes in what one assails and the means of carrying it out. *Separation* is also, according to Bainbridge and Stark, accounted for by the degree to which the group isolates itself from society in general, for example through endogamy regulations, and by limiting social intercourse to the religious group. For the study of Maranata this means not only an analysis of the movement's conception of community and its practical realisation, but also of the implications this can have for the movement's relations with society. In conjunction with the concepts difference and antagonism, it should furthermore be possible to determine whether, under different periods, Maranata is a sect with sect — or church — tendencies according to the above figure.

Interaction between a sect-type religious group and its social environment could result in organisational and ideological modifications within the group. It is therefore important to study the means by which the separatistic movement legitimizes itself both ideologically and practically, since it belongs to the movement's interest to show its superiority. These demands for legitimation might come from outside, for example, by questioning the movement's right to exist. Both the internal and external demands for legitimation can instigate internal strife which might assume the character of a leadership power-struggle for control over the organisation and its theology. The actions and statements of the leaders are therefore very crucial for understanding sect development.

Two theories will be used in studying Maranata's origins and development: the "schism-model" and the "tension model". The relationship between these two theoretical models has not been a major concern here; however, they appear to share common elements. Both treat religious collectives as social movements, the result being that the relationship between the movement and its social milieu assumes central importance in the study of origins and development.

4. *Swedish Pentecostal Movement's Development*

The Pentecostal revival reached Sweden in 1907 and became established as an independent movement in 1913 with the ousting of Seventh Baptist Congregation of Stockholm (started 1910) from the Swedish Baptist Society. The newly built congregation in Stockholm — Philadelphia Congregation — assumed quite early a central position within the movement, organising in 1915 a bible school and publishing the weekly *Evangel Herald*.

This waxing movement's self-consciousness was grounded in the rediscovery of the gifts of the Spirit, especially the gift of tongues, which was to symbolize baptism of the Spirit. That the movement at an early stage was persecuted by authorities and haunted by both the religious and free presses contributed also to their self-consciousness. A further contribution was the movements congregationalist approach with its emphasis on the freedom and independence of each congregation vis-à-vis larger encompassing organisation. This latter led towards negative ecumenical feelings. Furthermore, the Pentecostal movement was in the beginning apolitical while at the same time it condemned the wicked and immoral Swedish society. The Swedish Pentecostal movement expanded rapidly. By 1915, there were 15 congregations, 10 of which had a combined membership of 1000. By 1933, the congregations numbered 480, 407 with a combined membership of about 42.200. The number of congregations reached 578 by 1945, with approx. 77.000 members. Perhaps this membership increase contributed to the movement experiencing greater acceptance and interest from society during the period 1933-1945. In the process of becoming established, early apocalyptic features were toned down and voluntary labor was replaced by salaried positions. During this time there was increased tolerance for the idea that other religious groups might also bare true Christianity. It was also determined that Swedish Christians should counter immorality and the enemies of Christianity via the political process by voting for parties sympathetic to Christianity.

Hostility towards the Pentecostals increased during the spring of 1950 in connection with William Freeman's faith-healing campaign in Stockholm and Gothenburg. The Pentecostal movement's own experience of being persecuted should have had an integrating effect, strengthening the conception of being unique in a world characterized as secular and immoral. Yet, this regathering of the movement around itself and its own values was no doubt *one* of the premises for a new revival which grew from within during the autumn of 1950. This new revival contained charismatic features with an emphasis on glossolali, prophecy, faithhealing and elements of the American "Latter Rain" revival, but survived only a short while. In June 1951, the Pentecostal "Daily" (*Dagen*, established 1945) proclaimed the revival as something of the past.

As indicated, the Pentecostal movement by 1945, had its own daily

newspaper which experienced economical hardships already in the beginning. The problems increased during the 1950's partially due to high inflation and a general newspress crisis. Funds to the tune of several millions of crowns were collected but to little avail. That the paper was connected through ownership with a textil industry experiencing great losses during the late 50's complicated matters. As a consequence the paper came under the ownership of several Pentecostal congregations in 1961. But the total indebtedness in 1961 exceeded 8 million crowns which resulted in further collections in the millions during 1961 and 1962.

"Dagen" was not the only concern for which crowns totalling into the millions were collected. The Pentecostal movement's radio services, IB-RA, which started regular sendings in 1955, brought with it great indebtedness for which funds were generated from within the congregations between 1955 and 1959 to the tune of 12,5 million crowns.

Besides being engaged in economically demanding enterprises, the Pentecostal's interest for participation in social politics increased, especially among leading churchmen. This growing interest had gained in momentum during the 1940's, and resulted in 1964, in the founding of the "Christian Democratic Assembly" political party. The party's first leadership corps was comprised of leading Pentecostals and a priest of the Swedish State Church.

The Pentecostal's relationship to the State Church showed signs of improvement already during the 1940's. During the 1950's, sentiment was in favor of the church-state system as guarantor of the Christian society; the Pentecostals opposed, therefore, the separation of church and state. In theory, they were also opposed to all forms of ecumenical activity, but this did not prevent individual Pentecostals from participating in Christian interest groups or from maintaining contacts with ecumenical organisations.

As was mentioned above, the revival effort within the Pentecostal movement as a whole was shortlived. It survived, however, in a few "non-official" Pentecostal congregations. These unofficial congregations through various measures were subjected to a form of blockade on the part of the "orthodox" Pentecostals. One means of repressive measures was instigated by the marriage board. The task of this organ, a result of the 1952 religious freedom act, was to propose to the authorities those from among the Pentecostals who should be licenced to perform marriage and to check that the laws and regulations were followed. Thus it can be claimed that the marriage board became a body of control superior to the congregations.

The above described changes within the Pentecostal movement during the 1940's might very well have resulted in structural strain according to the schism-model theory which implies incompatibility between accepted or practical norms, and fundamental Christian (Pentecostal) values. Among the latter could be included absolute congregationalism, personal

decision as conclusive in matters of salvation and creation of a better world, and rejection of organised ecumenical endeavours. The newly accepted norms became, instead, the salvaging of economically bankrupt companies, the improvement of society by political means, that independent congregations were a peril to unity, and that there possibly could exist other roads to salvation than one's own.

There existed, simultaneously, phenomena conducive to structural unity, the other determinant in the schism-model. This determinant is used to study the conditions under which deviating groups arise from within and eventually leave the larger movement. Such conditions might include the following: the opportunity for building small groups; increased centralisation via, for example IBRA, "Dagen", and marriage boards; the disregard of charisma in favor of schools, radio, press, bank and economic assistance for pastors; diminished opposition from society in general; inability to accept internal critique; the lack of institutional means of resolving intra-congregational conflicts. These combined factors, coupled with structural tension, should have, according to the model, contributed to the appearance of Maranata in Sweden in 1959/1960.

5. Maranata's Origins in Sweden

The first Swedish Maranata congregation, initially called Örebro Free Congregation, began in 1956 with a group which left the Elim Pentecostal Congregation in Örebro, then the fourth largest Pentecostal congregation in Sweden. In 1959 the group established contact with Arne Imsen who had been greatly influenced by the 1950 revival. Imsen was at the time vice-chairman of a Stockholm Pentecostal congregation which endeavoured to further the revival's influence and was, therefore, shunned by the "orthodox" Pentecostal movement. In 1960, he was named chairman of the group in Örebro. Imsen became acquainted with the Pentecostal evangelist Aage Samuelsen in Norway, who had fallen under the influence of William Branham's faithhealing campaigns in 1950. Samuelsen himself began faith-healing activities, something disapproved of by the Norwegian Pentecostal movement. As a result, Samuelsen left the Pentecostals and grounded the first Norwegian Maran Ata congregation in 1958. During one of his travels in the USA he made acquaintances with the faith-healing preacher Asa A. Allen.

Samuelsen's inspiration reached beyond Arne Imsen to Donald Bergagård, one of the leaders of the Elim congregation in Örebro. Bergagård's engagement in the Örebro Free Congregation began in the autumn of 1960; Samuelsen was also active in the congregation's work at that time. It can therefore be claimed that the beginnings of the Swedish Maranata movement took place in the autumn of 1960.

The intensive evangelisation efforts in Örebro and elsewhere resulted in

three Maranata congregations by the end of 1961. It was also during this time that the press-media developed an interest in Maranata, which gave its leader channels for publicly expressing his views of other religious groups — not in the least the Pentecostals. According to Imsen and Berggård, the Pentecostal worship services represented little more than well staged theatrical presentations. Furthermore, they claimed the Pentecostal movement to be thoroughly injected by pretentiousness and deceit, and that the original values had been sacrificed. Similar points of view were voiced in Maranata's paper "Midnight Cry", the first number of which appeared in November, 1960. The Pentecostals reacted, naturally, to this, trying to minimise Maranata's effectiveness through articles depreciate of their significance and by depicting them as a threat to God's work.

Massmedia interest in Maranata increased in 1962 due largely to the faith-healer and performer of miracles, Richard Hansen from the USA. It was also in 1962 that the movement, which to this point had called themselves "Free Congregational Activity" began calling themselves Maranata.

According to them, their teachings were really nothing new. What they taught was the true Pentecostal teaching. For Maranata's leaders, the Pentecostal gospel and its consequences for the individual and congregation had been corrupted by the Pentecostal movement.

Maranata's public critique of the Pentecostal movement, and their success in maintaining activity parallel with the Pentecostal movement might be factors leading to an interpretation of the situation as irreparable conflict, which, according to John Wilson, is the content of the schism model's third component, *precipitating factor*. The schism model's second last determinant, *mobilization*, comprises in part the movement's spread (towards the end of 1962 were found 7 Maranata congregations in Sweden) and additionally, the leaders' efforts to formulate the movement's theology, which was carried out during this period in the paper "Midnight Cry". The final determinant, *social control*, includes the measures taken by the Pentecostals to prevent schism caused by the concurrence of the other determinants, and to minimize the effect of a schism. As an example of the first aspect of this determinant can be mentioned the criticism, by Pentecostal pastors, of Pentecostal involvement in politics, a critique delivered from within the movement itself. The other aspect can be exemplified by a leading Pentecostal who experienced Maranata as a threat to God's work. Besides this, Pentecostals partaking in Maranata meetings risked being expelled from their own congregations.

The schism-model has thus contributed to presenting a view of Maranata's origins. It has furthermore shown the plausibility of regarding Maranata as a schismatic sect movement during its beginnings. From the outside Maranata was regarded as harmful both to God's work and to those persons who came into contact with the movement, and desires were ex-

pressed that the movement disappear as quickly as possible. Such antagonistic sentiments from Maranata's social milieu became even more explicit during its continued existence. These reactions and their possible consequences for Maranata are examined with help of the tension-model in the following chapter.

6. Maranata's Continued Development: 1963-1968

During this period Maranata reached its greatest expansion. According to "Midnight Cry", in 1967 the movement totaled 14 congregations with approximately 1500 members and 5-6000 sympathisers. In 1968 the number of congregations was 15 which decreased to 7 in 1969 and rose to 10 in 1970. Besides conducting meetings in their home communities they reached into surrounding areas as well. In addition, there were annually one or several evangelisation campaigns in which the most prominent evangelists were the main attractions. It is of interest to note that with one exception, Maranata congregations were established in towns with Pentecostal congregations. It also appears that Maranata avoided towns in which the Pentecostals were weakly represented. Conjointly, this seems to indicate that it was from among the Pentecostals that Maranata expected to recruit, and recruited, most of its members and sympathisers.

The 1969 decline in congregations is accounted for by a split occurring in 1968. The grounds for this division were due primarily to disagreement as to how the movement should be organized, a conflict which contained the features of a power struggle among the movement's leaders. The problem of organisation concerned how evangelisation and mission activity should be conducted. Two of the movement's leaders, Donald Bergagård and Erik Gunnar Eriksson, had established their own missions and evangelisation enterprises. Imsen declared this improper and asserted that such undertakings should be organised, pursued and controlled by the congregation. This critique of private initiative even had repercussions on the annual summer conference organised independently since 1964 by Eriksson. To this point the conference had assumed a more or less explicit designation as Maranata's annual convention. This, too, Imsen disapproved of, partially because of the ambiguity of his own position, and called for an alternative conference which came about in 1968.

Imsen viewed Bergagård's and Eriksson's private forms of activity as unnecessary power concentrations. His perception was that Maranata should be organised according to the New Testament's theoretical and practical principles, which implied a form of patriarchal family life. These internal conflicts were published in February, 1968, at which time Imsen characterised Bergagård's and Eriksson's operations as shallow. What was needed was a more radical turn in activity by which Imsen meant a more basic biblical approach and more clearly defined position in dealing with abor-

tion, euthenasia and militarism. Imsens proposals for Maranata's future activity, his resignation as chairman of Sweden's leading Maranata congregation (Stockholm), and his desire for an alternative national conference were among the reasons why Maranata leadership interpreted this as Imsen's attempt to gain power over the movement.

Imsen's attempt to reorganise Maranata according to New Testament patterns can be seen, on the one hand, as a means of proving the movement's uniqueness — something crucial because of Bergagård's and Eriksson's interest in cooperation with other religious communities — and, on the other hand, something occasioned by the antagonistic attitude of the social environment surrounding Maranata. In 1963, the movement met strong critique for its belief in faith-healing because of the death of a 13 year old sugar-diabetic boy whose parents had discontinued insulin treatment in hopes of their son being faith-healed. Demands of legal action against Maranata were raised. New demands were heard in 1966 when the 13 year old's death became the subject of a televised play. The subsequent debate, however, resulted primarily in increased faith-healing activity within Maranata.

Other events in addition the boy's death generated public disapproval and led to the questioning of the movement's right to exist. Particularly because of a televised Maranata meeting in which were shown scenes of a small girl crying and of glossolalia, objections were raised by child psychiatrists who felt the meetings should be off-limits for children, a concern also supported by representatives of other religious organisations. The question was studied by the Department of Social Welfare whose report to the Child Welfare Committees suggested it inappropriate for children under 16 years of age to attend Maranata's meetings. The Child Welfare Committees were to inform parents of the Social Welfare Department's recommendations. Children present at the meetings could be taken into custody for care if the situation was deemed injurious to their psychological health. From within the movement came reactions to this. Representatives for Maranata declared the meetings a positive experience for children, and parents were urged as ever before to bring their children.

The above related incidents, and Maranata's reactions to the spoken criticism, for example from health authorities, demonstrates not only society's *antagonism* towards Maranata, but also indicates Maranata's difference from "the world". The news media pictured Maranata as a superstitious, fanatical and exotic movement which contributed to people dying, and which should be fought by recourse to law. From Maranata's side it was reasoned that in a society where the sciences of healing are highly esteemed, disease comes as a consequence of sin; they were therefore, prepared to believe with life at stake.

But the boundaries of the permissible were drawn not exclusively at the practice of faith-healing. Both the religious and the profane surrounding

milieu drew boundaries also with respect to child-participation in Maranata meetings. There was reaction against the suggestive, strongly emotional and exotic atmosphere which was compared to the mood of German Nazi gatherings. This atmosphere was deemed inappropriate for children by religious and secular voices alike. Yet, Maranata claimed the meetings to be healthy for children. Their attitude was that other religious groups, including the Pentecostals, were repressive of religious feelings. The right place for a true believing person was within Maranata, which suggests that the movement made certain claims of being the only genuine religious movement in Sweden, a position indicative of Maranata's antagonistic attitude to other religious groups.

Separation, the third component of the tension-model, is used to describe the movement's degree of isolation from society. During the period 1963-1968, no measureable amount of this is traceable on the organisational level. Certain isolationistic tendencies appeared in 1967, with Arne Imsen's assertion that a contemporary New Testament community should be a closely-knit family which could only be achieved by breaking all ties with society.

During 1963-1968, Maranata retained its schismatic sect character both in relation to other churches and to society. Increased separatistic tendencies are visible as shown by Maranata's manner of responding to outside reactions to activities within the movement.

7. Maranata's Development: 1969-1981

Maranata's efforts to isolate itself which were marked in connection with the movement's division, became even more clear during the period 1969-1981. In 1971, the first extended-family collective was started, a type of organisation which resulted in a restructuring of the entire movement. In 1981, the branch of Maranata under Arne Imsen's leadership consisted of only two congregations and 7 extended-family collectives and/or groups, the total number of which, including members and devoted followers, could be estimated at 2500. The theological legitimisation for the family collectives was taken from Act 2, with the explanation that one had formed primitive-like collectives of socialistic character for the purpose of delivering mankind from the wicked and destructive world.

This separation from the social surroundings also signified aspirations towards a high degree of self-sufficiency, with extended-family members working within the movement's own enterprises. This ever increasing economic activity began with the opening of Maranata's present congregational center in Stockholm, Gamla Bro in 1973. Within these premises were started, among other things, a shop, food services and hotel, a model of activity carried on to varying degrees in other areas of Maranata concentration. In 1975, the economical enterprises were collected into "Pilgrim ser-

vice'', an enterprise whose field had increased to include laundry service, a press and bakery.

The movement's antagonistic position towards prevailing law and culture was made evident in their 1969 war against pornography, in their illegal radio sendings the latter half of the 1970's, and perhaps most poignantly, in the starting of private schools in 1977. A major contribution to the latter was Maranata's dissatisfaction with the obligatory state schools which were considered directly harmful to children due to instruction in sex-education, lack of discipline and Christianity's weakened position through the introduction of subjects in religious knowledge and in evolution. A further reason for starting schools was the movement's community-ideal according to which child-upbringing was quite naturally a part of congregational life. These schools were to be run entirely with the congregation's own resources which meant the children would have their parents as teachers.

Various school authorities both communal and national reacted negatively to the schools. In their opinion, Maranata acted contrary to education laws and, furthermore, it was feared that Maranata's children would become far too isolated. Yet a further reason for the negative reaction was that Maranata practiced corporal punishment, an act forbidden by law in 1978, as a means of maintaining the pupils respect for their teachers (that is, their parents) in school. Maranata's schools were even discussed in parliament. An inquiry was initiated of the paragraphs cited by Maranata in claiming their right to private education, which resulted in a proposal which, if made law, would render the schools illegal in their present form of being administered by the extended-family community.

Maranata's organisational restructuring into family collectives with their own schools can be seen as an expression of the movement's *separation* and *difference* from its social environments. *Antagonistic* reactions directed toward secular society have also occurred, such as demonstrations against the state owned liquer stores, appeals to refusal of military duty and appeals to non-payment of taxes and employers fees. During this period, as earlier, Maranata continued its antagonistic front against other religious groups especially against the Pentecostal movement, which, through its ecumenical engagement, was considered too closely associated with the Catholic Church. The sentiment was such that all true believers should belong to a movement totally independant of all alliances; that movement being Maranata.

From the above, it is evident that Maranata can be characterized as a schismatic sect movement even during the 1970's both in their relationships to other religious groups and towards secular society.

By means of their self-sufficient family collectives and/or primitive-type socialistic communities, Maranata's increased sectarianism became hardened and they continued in the direction of the tension-model's sect extreme.

8. Conclusion

This has been a study of the origins and development of a religious collective — the Swedish Maranata movement. The movement's beginnings were studied using John Wilson's revision of Neil Smelser's determinants of collective behaviour, referred to herein as the schism-model. Using this model it was demonstrated that the causes of Maranata's appearance were due in part to changes in the mother-church — the Swedish Pentecostal movement — and in part to the existence of competition to the Pentecostal movement which created a situation of irreparable conflict and resulted in the separation of the Pentecostal and Maranata movements in 1961.

Maranata's development has been analyzed with the help of Bainbridge and Stark's term "tension", which led to an examination of *relationships* between Maranata and the surrounding religious and secular milieu. In connection here, it was shown how outside reaction to events within the movement was accompanied by a need for Maranata to legitimise its existence. These external but also internal demands for repeated proof of uniqueness resulted in a position of virtually total conflict with surrounding society. During its 20 year history, Maranata moved steadily towards the sect extreme on the church-sect scale, a development most rapid during the 1970's.

(Translation: Dale Weaver).

11. Bilagor

Bilaga 1.

Maranata för inte några medlemsmatriklar. Därför är det näst intill omöjligt att genom enkla medel skaffa fram uppgifter om medlemsutveckling när det gäller uppgifter om ålder, kön, socialgrupp m m. Däremot förekommer dopbevis och flyttbetyg, och det är denna typ av material som ligger till grund för uppgifterna nedan om Örebro Fria Församling. Tyvärr ger inte dopbevisen och flyttbetygen någon möjlighet, annat än i undantagsfall, att belägga hur många år en person varit medlem. Vidare måste det också påpekas att de nedan presenterade siffrorna bara kan ge en *vag* antydning om medlemsstrukturen i Örebro Fria Församling, eftersom alla aktiva inte behöver finnas registrerade i den pärm med dop- och flyttbevis som jag har haft tillgång till. Den som flyttar får nämligen sitt dopbevis eller flyttbetyg med sig när han/hon flyttar.

Tabell 1. Åldersfördelningen i Örebro Fria Församling 1960.

	Antal	%
- 20 år	3	14
21 - 30 år	5	23
31 - 40 år	-	-
41 - 50 år	5	23
51 - 60 år	5	23
61 - 70 år	3	14
71 -	<u>1</u>	<u>5</u>
	22	102

Av dessa 22 individer var 15 st (68 %) kvinnor och 7 st (32 %) män. 18 st kom från pingstförsamlingar. 2 st döptes in i församlingen.

Tabell 2. Åldersfördelningen bland de mellan åren 1961 och 1970 genom inflyttning och dop tillkommande medlemmarna.

	Antal	%
- 20 år	22	37
21 - 30 år	10	17
31 - 40 år	8	14
41 - 50 år	3	5
51 - 60 år	5	8
61 - 70 år	8	14
71 -	<u>3</u>	<u>5</u>
	59	100

Av dessa 59 individer var 34 st (58 %) kvinnor och 25 st (42 %) män. 23 st kom från pingstförsamlingar. 17 st döptes in i församlingen.

Bilaga 2.

Följande tabell anger de orter och platser där Maranata under åren 1960-1981 enligt Midnattsropet har haft församlingar (F), grupper (G), eller storfamiljer (S)

	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	
Götaland																							
Alingsås									G	G													
Bockara			F																				
Borås			F						G	F		F	F										
Falköping					F	F	F	F															
Forsheda																				S			
Gnosjö																				S			
Gärdshyttan																				S	S	S	
Göteborg			F	F	F	F	F	F	F		F	F	F		F	F	F	F		G	G	G	
Halmstad													F	F	F	F	F						
Hasslö												F	F										
Jämsjö									G														
Jönköping		F	F	F	F	F	F	F	F		F	F	F							S	S	S	
Kalmar									F														
Klädesholmen								G															
Lidköping																G	S	F	S				
Linköping											G	F	F			G							
Ljungkile						F	F				G	G											
Malmö			F					F												S	S		
Mariestad											G												
Markaryd														F									
Myrhult																		S					
Mörlunda																					S		
Norrköping		F	F	F	F	F	F	F	F	F	F												
Nybro									F	F	F	F	F										
Nässjö				F				F															
Stocksätter																	S	S					
Sölvesborg														F	F	F							
Trollhättan									F														
Uddevalla										F													
Vetlanda						F			F	F			F										
Värnamo									F	F													
Svealand																							
Borlänge									F	F													
Bromma																			S	S	S		
Eskilstuna					G																G	G	
Falun						F	F			F	F												
	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	

	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81
Johannelund												S	S	S	S	S	S	S				
Karlstad																		S	S	S		
Kumla		G		F								F	F								G	
Latorp																			S	S	S	S
Ludvika					F							F										
Nyköping																	S	S	S			
Sandvik																		S				
Sandviken																				G		
Solna																		S				
Stockholm			F	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F
Storå																G						
Södertälje												G										
Uppsala									G													
Västerås							F	F	F													
Örebro	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F	F				F	F	S	S	S	F	F	F
Östhammar										G												
Norrland																						
Edsbyn							F	F	F													
Gävle							F	F														
Luleå												F	G									
Norsjö																G	G	G	G			
Skellefteå								F	F	F		F	F	F	F							
Sundsvall												F										
Umeå																					G	G
Örnsköldsvik					F				F	F	F	F										
	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81

12. Källor och litteratur

a. Otryckta källor

Anders B. Anderssons tal vid Jönköpingsveckan 10/2 1968.

Bakgrund till samtalen och förslag till samtalsämnen inför evangelistdagarna i Örebro 31/8 — 1/9 1971.

Brev:

Donald Bergagård till Göte Olsson: 2/1 1968.

Ruben Bäckström till Maranataförsamlingen i Stockholm: 9/1 1968.

Erik Gunnar Eriksson till Arne Imsen: 13/5, 20/5 1967; 2/2 1968.

Arne Imsen till Ruben Bäckström: 9/1 1968.

till Margaretha och Gunnar Eklund: 10/4 1968.

till Erik Gunnar Eriksson: 17/5, 29/7, 31/7, 15/9, 28/10 1967; 3/2 1968.

till Maranataförsamlingen i Borlänge: 12/1, 2/2 1968.

till Göte Olsson: 14/12 1967.

Maranataförsamlingen i Borlänge till Midnattsropet: 10/1 1968.

Maranataförsamlingen i Örnsköldsvik till Erik Gunnar Eriksson: 28/1 1968.

Göte Olsson till Donald Bergagård: 21/12 1967.

till Arne Imsen: 11/2 1968.

till Midnattsropet: 11/2 1967.

Härtill kommer femton brev vars avsändare på grund av utlovad anonymitet inte kan uppges.

Dom B 230/1964 i Östbo och Västbo häradsrätt.

Erik Gunnar Erikssons inlägg i evangelistveckan i Örebro. Nedtecknat efter bandupptagning.

Informationsblad.

Intervjuer med femton personer vars namn inte kan uppges på grund av utlovad anonymitet.

Socialstyrelsen DNR B 526.

Telegram till Erik Gunnar Eriksson 10/2 1968.

Utdrag ur protokoll från Maranataförsamlingens i Stockholm församlingsmöte den 30/3 1968.

b. Tryckta källor och litteratur

Aftonbladet: 1935, 1962—1970, 1977.

Aftenposten: 1959. Oslo.

AKO-posten: 1957, 1959, 1960. Örebro.

- Aktuellt*: 1963. Köpenhamn.
- Allas veckotidning*: 1963. Malmö.
- Andersson, A.B.*, (1965): Maranataväckelsens hemlighet. Jönköping.
- Anderson, R.M.*, (1979): Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism. New York & Oxford.
- Andström, B.*, (1966): Lewi Pethrus. Malmö.
- Arbetsblad*: 1966.
- Arbetet*: 1963, 1965, 1966, 1977.
- Aron, R.*, (1972): Main Currents in Sociological Thought 2. Harmondsworth.
- Bainbridge, W.S. & Stark, R.*, (1980): Sectarian Tension, i *Review of Religious Research*. 22:105—124.
- Barometern*: 1967, 1980.
- Becker, H.*, (1959): Through Values to Social Interpretation. Durham.
- Beckford, J.A.*, (1975): The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehova's Witnesses. Oxford.
- Berger, P.*, (1969): The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. New York.
- Bergslagsposten*: 1967.
- Bibeln* (1917): Gamla och Nya testamentet. Stockholm.
- Björkquist, C.*, (1959): Den svenska pingstväckelsen. Stockholm.
- Blekinge Läns Tidning*: 1969.
- Block-Hoell, N.*, (1956): Pinsebevegelsen. Bergen.
- Bonniers lexikon* (1961): Band 1. Stockholm.
- Borlänge Tidning*: 1969.
- Borås Tidning*: 1962.
- Briem, E.*, (1924): Den moderna pingströrelsen. Stockholm.
- Brudgummens Röst*: 1911. Stockholm.
- Budd, S.*, (1973): Sociologists and Religion. London.
- Bärga skörden*: 1969/1970, 1971, 1976. Borlänge.
- Calais, S.*, (1970): Emile Durkheim, i *Sociologiska teorier*. red. Asplund, J. Stockholm. 58—70.
- Campbell, C.*, (1972): The Cult, the Cultic Milieu and Secularization, i *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*. 5: 119—136.
- Carlén, E.*, (1966): Gud behöver inga kryckor. Örebro.
- Carlsson, B.*, (1973): Organisationer och beslutsprocesser inom den svenska pingströrelsen. Järna.
- Dagbladet*, Sundsvall: 1978.
- Dagen*: 1945, 1946, 1950, 1951, 1956, 1961—1964, 1966, 1975.
- Dagen 25 år* (1970). Örebro.
- Dagens Nyheter*: 1911, 1915, 1922, 1962, 1963, 1968.
- Dahl, T.E. & Rudolph, J.-W.*, (1978): Fra seier til Nederlag. Oslo.
- Dala-Demokraten*: 1966.
- Dynes, R.*, (1955): Church-Sect Typology and Socio-Economic Status, i

- American Sociological Review*. 20: 555—560.
- Edesten, E., (1966): Bildandet av KDS. (Stencil). Lund.
- Eister, A.W., (1967): Toward a Radical Critique of Church-Sect Typologizing: Comment on "Some Critical Observations on the Church-Sect Dimension", i *Journal for the Scientific Study of Religion*. 6: 85—91.
- Eister, A.W., (1972): An Outline of a Structural Theory of Cults, i *Journal for the Scientific Study of Religion*. 11: 319—335.
- Elimförsamlingen* i Malmö 50 år. (1962). Malmö.
- Elimförsamlingen*, Västerås 50 år. (1969). Västerås.
- En för alla. Alla för en*. (1961). Stockholm.
- Eskilstuna-Kuriren*: 1981.
- Eskola, A.*, (1971): Socialpsykologi. Stockholm.
- Ett*. Församlingsblad för Kristen Gemenskap: 1955—1960. Stockholm.
- Evangelii* Härold: 1921, 1935, 1944, 1945, 1950—1961. Stockholm.
- Expressen*: 1945, 1961—1964, 1966—1969, 1981.
- Falköpings Tidning*: 1966.
- Falu-Kuriren*: 1968—1970.
- Festinger, L.*, (1957): A Theory of Cognitive Dissonance. New York.
- Filadelfiaförsamlingen* Jönköping 50 år. (1974). Huskvarna.
- Församlingsblad* för Kristen Gemenskap: 1953, 1954. Stockholm.
- Gerlach, L.P. & Heine, V.*, (1970): People, Power, Change: Movements of Social Transformation. Indianapolis.
- Glasner, P.*, (1977): The Sociology of Secularisation. A Critique of a Concept. London.
- Glock, C.Y. & Stark, R.*, (1965): Religion and Society in Tension. Chicago.
- Glock C.Y. & Stark, R.*, (1966): Christian Beliefs and Antisemitism. New York.
- Glöd från altaret*: 1909, 1910. Göteborg.
- Goode, E., (1967): Some Critical Observations on the Church-Sect Dimension, i *Journal for the Scientific Study of Religion*. 6: 69—77.
- Gustafsson, B.*, (1965): Religionssociologi. Stockholm.
- Gustafsson, B.*, (1971): Svensk kyrkogeografi. Lund.
- Gustafsson, G.*, (1967): Religion och politik. Studier kring samfundens inställning till Kristen Demokratisk Samling. (Stencil). Lund.
- Gustafsson, H.*, (1959): Samhällsproblem och andlig väckelse. Stockholm.
- Gustafson, P.*, (1967): UO-US-PS-PO. A Restatement of Troeltsch's Church Sect Typology, i *Journal for the Scientific Study of Religion*. 6: 64—68.
- Göteborgs-Posten*: 1967, 1968.
- Göteborgs-Tidningen*: 1963, 1964, 1966—1969.
- Harrell, D.E.*, (1975): All Things are Possible. The Healing and Charis-

- matic Revivals in Modern America. Bloomington & London.
- Heine, V.H., (1974): The Deprivation and Disorganization Theories of Social Movements, in *Religious Movements in Contemporary America*, ed. Zaretsky, I.J. & Leone, M.P. Princeton. 646—661.
- Hellevik, O., (1977): Forskningsmetode i sociologi och statsvitenskap. Oslo.
- Hellström, J.A., (1979): Samfund och Radio. Återspeglning kontra medieanpassning ifråga om den kristna programverksamheten i Sverige fram t o m omorganisationen 1951/52. Stockholm.
- Hill, M., (1980): A Sociology of Religion. London.
- Hollenweger, W., (1969): Entusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart. Tübingen.
- Holm, N.G., (1978): Pingströrelsen. En religionsvetenskaplig studie av pingströrelsen i Svenskfinland. Åbo.
- Holmberg, A., (1976): Lewi Pethrus. Rätt man på rätt plats. Bromma.
- IBRA: 1955, 1957, 1959—1961. Stockholm.
- Impuls: 1978.
- Imsen, A., (1962): Har Lewi Pethrus rätt? Maranataväckelsens ställning till pingströrelsen och andra samfund. Örebro.
- Imsen, A., (1964): I världen men icke av världen. Stockholm.
- Imsen, A., (1970): Fruktad frihet. Stockholm.
- Isichei, E.E., (1964): From Sect to Denomination in English Quakerism, with Special Reference to the Nineteenth Century, i *British Journal of Sociology*. 15: 207—222.
- Jesus kommer — Hoppets budskap: 1978, 1980, 1981 Stockholm.
- Johansson, E., (1971): Radiomission — varför? Stockholm.
- Johnson, B., (1963): On Church and Sect, i *American Sociological Review*. 28: 539—549.
- Johnson, B., (1971): Church and Sect Revisited, i *Journal for the Scientific Study of Religion*. 10: 124—137.
- Julens Härold: 1959, 1961, 1962, 1964, 1969, 1971. Stockholm.
- Jönköpings-Posten: 1962, 1964, 1967, 1968.
- KAN-kontakt: Tidning för KAN. Kristna affärsmän och näringsidkare: 1946, 1947, 1961. Örebro
- King, C.W., (1956): Social Movements in the United States. New York.
- Kvällsposten: 1962—1964, 1968.
- Lane, C., (1978): Christian Religion in the Sovjet Union. A Sociological Study. London.
- Liedman, S-E., (1973): Marxism och idéhistoria. En skiss i *Människans samhälleliga vara*. Utg. Norén, K. Kristianstad. 75—90.
- Lindbeck, A., (1968): Svensk ekonomisk politik. Stockholm.
- Lindberg, A., (1977): Trons budskap. Örebro 1977.
- Linderholm, E., (1925): Pingströrelsen i Sverige. Ekstas, under och apokalyptik i nutida svensk folkreligiositet. Stockholm.

- Lindskoug, K.*, (1979): Hänförelse och förnuft. Om karisma och rationalitet i Max Webers sociologi. Lund.
- Ljungquist, R.*, (1978): Väckelse — mitt liv. Ett försoningens dokument. Örebro.
- Ljusnan*: 1968.
- Maranata. Du vår Herre kom!*: 1965, Stockholm.
- Maranata! Jesus kommer*: 1974. Stockholm.
- Martin, D.A.*, (1962): The Denomination, i *British Journal of Sociology*. 13: 1—14.
- Merton, R.K.*, (1951): Social Theory and Social Structure. Glencoe.
- Midnattsropet*: 1960 — 1981.
- Missionsfacklan*: 1930. Stockholm.
- Mårtensson, J.-E.*, (1975): Vi i pingstkyrkan och andra kristna — eller sången om Jesu "massa syskon som tycker om varann". Mariehamn.
- Mårtensson, J.-E.*, (1978): Vi i pingstkyrkan fortsätter: En bok om principer och utvägar. Mariehamn.
- Möllerfors, R.*, (1966): Bröder och systrar. En bok om pingströrelsen. Stockholm.
- Nelson, G.K.*, (1968): The Analysis of a Cult. Spiritualism, i *Social Compass*. 15: 469—481.
- Nerikes Allehanda*: 1959—1961, 1964, 1967, 1972, 1975—1979.
- Nicklasson, A.*, (1951): Väckelsen är här. Stockholm.
- Niebuhr, R.*, (1964): The Social Sources of Denominationalism. Cleveland and New York.
- Nisbet, R.A.*, (1975): The Sociology of Emile Durkheim. London.
- Norra Västerbotten*: 1968, 1970.
- Norrköpings Tidningar — Östergötlands Dagblad*: 1961.
- Nya Norrland*: 1964.
- Nya Svenska journalen*: 1978. Stockholm.
- Nytt från Elim. Medlemsblad för Elimförsamlingen*, (1959). Örebro.
- O'Dea, T.F.*, (1960): Anomie and the "Quest for Community": The Formation of Sects among the Puerto Ricans of New York, i *The American Catholic Sociological Review*. 21: 18—36.
- Organized Miracles* (1979): Ed. Richardson, J.T., Steward, M.W., Simmonds, R.B. New Brunswick.
- Palmqvist, A.*, (1964): De aktuella kyrkobegreppen i Sverige. En undersökning med särskild hänsyn till problemet kyrka och stat, i *SOU* 1964:16. Uppsala.
- Park, R.E., Burgess, E.*, (1929): Introduction to the Science of Sociology. Chicago.
- Pethrus, L.*, (1951): Verklig väckelse. Stockholm.
- Pethrus, L.*, (1954): Hänryckningens tid. Stockholm.
- Pethrus, L.*, (1958): Samlade skrifter. Band 4, 6, 9, 10. 1958. Stockholm.

- Pethrus, L.*, (1976): Ett sagolikt liv. Stockholm.
- Pingströrelsens årsbok*: 1973, 1976, 1978. Bromma.
- Pope, L.*, (1942): Millhands and Preachers. New Haven.
- Redekop, C.*, (1974): A New Look at Sect Development, i *Journal for the Scientific Study of Religion*. 13: 345—352.
- Riksdagsprotokoll*: Andra kammaren: 13/4 1950, 9/12 1954, 13/5 1955, 27/10 1966, 3/11 1966; Första kammaren: 13/5 1955; Riksdagen: 1975/49, 1978/32.
- Robertson, R.*, (1972): The Sociological Interpretation of Religion. Oxford.
- Sahlberg, C.-E.*, (1977): Pingströrelsen och tidningen Dagen — från sekt till kristet samhälle 1907—63. Uppsala.
- Sanningsfacklan*: 1930, 1931. Uppsala.
- Se*: 1963, 1966. Stockholm.
- Sjöstrand, A. & Hagestig, E.*, (1968): Filadelfiaförsamlingen, Kristianstad, 1918—1968. Jubileumsskrift, utg. med anledning av Filadelfiaförsamlingens 50-årsjubileum. Kristianstad.
- Smelser, N.J.*, (1962): Theory of Collective Behaviour. London.
- Smelser, N.J.*, (1968): Essays in Sociological Explanation. Englewood Cliffs.
- Smålands Allehanda*: 1961, 1966, 1968.
- Smålands Folkblad*: 1968, 1970.
- SOU 1959:42: *Konkurrens under samverkan*. Förslag till Handlingsprogram för textil- och konfektionsindustrin. Stockholm.
- SOU 1981:13. Närradio. Betänkande av *Närradiokommittén*. Stockholm.
- Stark, R. & Bainbridge, W.S.*, (1979): Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements, i *Journal for the Scientific Study of Religion*. 18: 117—131.
- Stockholms-Tidningen*: 1935, 1951, 1963, 1966.
- Ståhl, B.R. & Persson, B.*, (1970): Kulter, sekter, samfund, en studie av religiösa minoriteter i Sverige. Stockholm.
- Sundstedt, A.*, (1969): Pingstväckelsen, del 1. Stockholm.
- Sundstedt, A.*, (1971A): Pingstväckelsen, del 2. Stockholm.
- Sundstedt, A.*, (1971B): Pingstväckelsen, del 3. Stockholm.
- Sundstedt, A.*, (1973): Pingstväckelsen, del 5. Stockholm.
- Svensk Veckotidning*: 1962.
- Svenska Dagbladet*: 1911, 1965, 1966, 1968.
- Svenska Dagbladets Årsbok*: 1948. Stockholm.
- Svenska kyrkans årsbok*: 1969, Stockholm.
- Svenska Pingstväckelsen* 50 år. (1957). Red. Blomquist, A. Stockholm.
- Svensson, S.O. & Lindström, H.*, (1966): 50 år i ord och bild. Elimförsamlingen i Örebro. Örebro.
- Swatos, W.H.*, (1975): Monopolism, Pluralism, Acceptance, and Rejection: an Integrated Model for Church-Sect Theory, i *Review of Reli-*

- gious Research*. 16: 174—185.
- Swatos, W.H., (1976): Weber of Troeltsch? Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory, i *Journal for the Scientific Study of Religion*. 15: 129—144.
- Swatos, W.H., (1979): Into Denominationalism: The Anglican Metamorphosis. Ellington.
- Sydsvenska Dagbladet*: 1962, 1964, 1977, 1980.
- Södermanlands Nyheter*: 1977.
- Södra Dalarnes Tidning*: 1969.
- Talmon, Y., (1965): Pursuit of the Millenium: The Relation Between Religious and Social Change, i *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, ed. by Lessa, W.A. & Vogt, E.Z. New York. 522—537.
- Thulin, H., (1945): Pingströrelsen. En sociologisk orientering. Stockholm.
- Tollin, S., (1967): Svensk dagspress 1907—1967. Stockholm.
- Torstendahl, R., (1971): Introduktion till historieforskningen. Historia som vetenskap. Falkenberg.
- Troeltsch, E., (1912): Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen.
- TS-boken*: 1950—1952. Stockholm.
- Wallis, R., (1975A): Relative Deprivation and Social Movements: A Cautionary Note, i *British Journal of Sociology*. 26: 360—363.
- Wallis, R., (1975B): Societal Reaction to Scientology: A Study in the Sociology of Deviant Religion, i *Sectarianism*, ed. Wallis, R. New York. 86—116.
- Wallis, R., (1977): The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology. New York.
- Watkins, I.W.N., (1973): Ideal Types and Historical Explanation, i *The Philosophy of Social Explanation*, ed. Ryan, A. Oxford. 82—104.
- Weber, M., (1906): Kirchen und Sekten, i *Frankfurter Zeitung* 15/4 1906.
- Weber, M., (1920): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen.
- Weber, M., (1956): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen.
- Welch, M.R., (1977): Analyzing Religious Sects: An Empirical Examination of Wilson's Sect Typology, i *Journal for the Scientific Study of Religion*. 16: 125—141.
- Wilson, B.R., (1959A): An Analysis of Sect Development, i *American Sociological Review*. 24: 3—15.
- Wilson, B.R., (1959B): The Pentecostal Minister: Role, Conflicts and Status Contradictions, i *American Journal of Sociology*. 64: 494—504.
- Wilson, B.R., (1963): A Typology of Sects, i *Sociology of Religion*, ed. Robertson, R., 1971. Harmondsworth. 361—383.

- Wilson, B.R., (1967): Introduction, i *Patterns of Secterianism*, ed. Wilson, B.R., (1967). London.
- Wilson, B.R., (1970): *Religious Sects*. London.
- Wilson, B.R., (1975): *Magic and the Millenium*. St Albans.
- Wilson, J., (1971): The Sociology of Schism, i *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*. 4: 1—20.
- Väckelse-nytt*: 1965—1971. Jönköping.
- Värnamo Tidningen*: 1968.
- Västerbottens-Kuriren*: 1964, 1969, 1970.
- Yinger, J.M., (1946): *Religion in the Struggle for Power. A Study in the Sociology of Religion*. Durham.
- Yinger, J.M., (1957): *Religion, Society, and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*. New York.
- Yinger, J.M., (1970): *The Scientific Study of Religion*. New York.
- Örebro-Kuriren*: 1969, 1975, 1978—1980.
- Örnsköldsviks Allehanda*: 1966, 1968, 1974, 1975.
- Östersunds-Posten*: 1964.
- Östgöta Correspondenten*: 1966.
- Östra Småland*: 1979, 1980.

13. Förkortningar

aa = anført arbejde
AB = Aftonbladet
ab = anført brev
AI = Arne Imsen
AK = Andra kammaren
AKO = All Kristen Offensiv
Arbbl = Arbetarbladet
Arb = Arbetet
Barom = Barometern
BLT = Blekinge Läns Tidning
Bor T = Borlänge Tidning
Bp = Bergslagsposten
BS = Bärga skörden
BT = Borås Tidning
Dagbl Sunds = Dagbladet, Sundsvall
DB = Donald Bergagård
DD = Dala Demokraten
DN = Dagens Nyheter
EGE = Erik Gunnar Eriksson
EH = Evangelii Härold
EK = Eskilstuna-Kuriren
Ex = Expressen
Extranr = Extranummer
FfKG = Församlingsblad för Kristen
 Gemenskap
FK = Första kammaren
F-K = Falu-Kuriren
FT = Falköpings Tidning
GO = Göte Olsson
GP = Göteborgs-Posten
GT = Göteborgs-Tidningen
JK HB = Jesus kommer — Hoppets
 budskap
JP = Jönköpings-Posten
KAN = Kristna Affärsmän och
 Näringsidkare
KvP = Kvällsposten
M-församl = Maranataförsamling
M o G E = Margaretha och Gunnar
 Eklund

M! JK = Maranata! Jesus kommer
MR = Midnattsropet
NA = Nerikes Allehanda
NN = Nya Norrland
N Sv Jour = Nya Svenska Journa-
 len
NT-ÖD = Norrköpings Tidningar —
 Östergötlands Dagblad
NV = Norra Västerbotten
od = okänt datum
ok = okänt klipp
RB = Ruben Bäckström
RD = Riksdagsprotokoll
SA = Smålands Allehanda
SDS = Sydsvenska Dagbladet
SDT = Södra Dalarnes Tidning
SMF = Svenska Missionsförbundet
SF = Smålands Folkblad
SN = Södermanlands Nyheter
Soc st = socialstyrelsen
SOU = Statens Offentliga Utred-
 ningar
SV = Svensk Veckotidning
ss = samma sida
ST = Stockholms-Tidningen
Sthlm = Stockholm
SvD = Svenska Dagbladet
Sv Dagbl Årsbok = Svenska Dag-
 bladets Årsbok
Sv ky årsb = Svenska kyrkans årsbok
VK = Västerbottens-Kuriren
VN = Väckelse-nytt
VT = Värnamo Tidningen
årg = årgång
ÖA = Örnköldsviks Allehanda
ÖK = Örebro-Kuriren
ÖM = Örebro Missionsförening
Ö-vik = Örnköldsvik
Öp = Östersunds-Posten
ÖS = Östra Småland

Innehåll

1.	Inledning	5
2.	Kyrka-sekt: en forskningsöversikt	7
2.1.	Inledning	7
2.2.	Typologin i dess klassiska form	7
2.3.	Kyrka-sekt typologins utveckling i USA	9
2.4.	Kritik av kyrka-sekt typologierna	13
2.4.1.	Inledning	13
2.4.2.	Kritik av enskilda typer	14
2.4.3.	Alternativa typologier	20
2.4.4.	Alternativa forskningsstrategier	26
3.	Definitioner, teorier, metoder och källor	31
3.1.	Definitioner	31
3.2.	Uppkomsten av religiösa rörelser	34
3.2.1.	Sekten som proteströrelse	34
3.2.2.	Deprivationsteorin	35
3.2.3.	Kritik av deprivationsteorin	36
3.2.4.	Avhandlingens teori för uppkomsten av Maranata: schismmodellen	37
3.2.5.	Sammanfattning	40
3.2.6.	Avhandlingens teori för Maranatas utveckling: spänningsmodellen	41
3.2.7.	Sammanfattning	45
3.3.	Metoder, källor och litteratur	45
4.	Den svenska Pingströrelsens utveckling	49
4.1.	Inledning	49
4.2.	1907 till cirka 1950	49
4.3.	Sammanfattning	58
4.4.	Pingströrelsen under 1950-talet	60
4.4.1.	Dagen	60
4.4.2.	Allmänna Spar- och Kreditkassan	62
4.4.3.	IBRA	63
4.4.4.	Pingströrelsen och politiken	66
4.4.5.	Pingströrelsens inställning till andra samfund	72
4.4.6.	Förnyelseväckelsens fortsättning och ortodox kontroll	74
4.5.	Analyserande sammanfattning	76
5.	Maranatas uppkomst i Sverige	82
5.1.	Inledning	82
5.2.	Förspelet i Örebro	82
5.3.	Arne Imsen	83
5.4.	Aage Samuelson och den norska Maran Ata-rörelsen	85
5.5.	Försöken att införa Maran Ata i Sverige	86

5.5.1.	Arne Imsens försök att införa Maran Ata i Kristen Gemenskap i Stockholm	86
5.5.2.	Bergagårds försök att införa Maran Ata i Örebro Elimförsamling	87
5.6.	Från Kristen Gemenskap till Örebro Fria Församling	89
5.7.	Väckelsen sprids	90
5.8.	"Den Fria Församlingsverksamheten" gör sig känd	92
5.9.	"Den fria församlingsverksamheten" blir Maranata	95
5.10.	Det fortsatta skeendet inom Maranata till och med årsskiftet 1962/1963	96
5.11.	Maranatas budskap	98
5.11.1.	Maranatas läromässiga grundsyn	98
5.11.2.	Församlingen	99
5.11.3.	Självsynen	101
5.11.4.	Världssynen	102
5.11.5.	Synen på hem och familj	102
5.11.6.	Enhet mellan kristna	102
5.11.7.	Individen	104
5.11.8.	Helbrägdagörelsetron	105
5.12.	Analyserande sammanfattning	105
6.	Maranatas fortsatta utveckling: 1963 till och med 1968	109
6.1.	Inledning	109
6.2.	Evangelisation, mission och organisation	111
6.2.1.	Spridning och spridningsmetoder	111
6.2.2.	Rörelsens numerära styrka	117
6.2.3.	Konferenser och bibelskolor	117
6.2.4.	Tidningar och förlagsverksamhet	118
6.2.5.	Maranatas mission	119
6.2.6.	Organisationsteoretisk diskussion	120
6.3.	Maranata delas	122
6.3.1.	Pengar och Kärrsjöveckan	122
6.3.2.	Den ideologiska grunden för Arne Imsens kritik	126
6.3.3.	Europakonferens och annonsbojkott	127
6.3.4.	Kritiken mot Arne Imsen	128
6.3.5.	Erik Gunnar Erikssons svar på Arne Imsens kritik	129
6.3.6.	Donald Bergagårds verksamhet	130
6.3.7.	Motsättningarna blir offentliga	131
6.3.8.	Maktkampens konsekvenser	134
6.3.9.	Stridens fortsättning i Väckelse-nytt och Midnattsropet	136
6.4.	Maranata som nyhetsstoff	138
6.4.1.	Inledning	138
6.4.2.	Uno "Mälle" Lindberg	139
6.4.3.	Vaggerydsfaller	142
6.4.4.	"I afton bönemöte"	145

6.4.5.	"Barnförbjud Maranata"	149
6.5.	Maranatas reaktioner på den framförda kritiken	154
6.5.1.	Inledning	154
6.5.2.	Maranatas syn på andra samfund	154
6.5.3.	Maranatas syn på samhället	157
6.5.4.	Maranatas självsyn	158
6.6.	Analyserande sammanfattning	160
7.	Maranatas utveckling: 1969 till och med 1981	164
7.1.	Inledning	164
7.2.	Erik Gunnar Erikssons och Donald Bergagårds fortsatta verksamhet	164
7.3.	Förändringar i Maranatas spridning, evangelisation, mission och organisation	167
7.3.1.	Förändringar i Maranatas etableringsmönster: 1969 till och med 1980	167
7.3.2.	Inledning	167
7.3.3.	Mötesverksamhet, nyetablering och splittring	168
7.3.3.1.	Norrland	168
7.3.3.2.	Svealand	169
7.3.3.3.	Götaland	174
7.3.3.4.	Sammanfattning	177
7.3.4.	Legal och illegal evangelisation	178
7.3.5.	Missionen	181
7.3.6.	Storfamiljstanken i teori och praktik	182
7.3.7.	Den nya församlingssynen realiserad	186
7.3.8.	Finansiering av verksamheten	187
7.4.	Maranatas förhållande till samhället	188
7.4.1.	Inledning	188
7.4.2.	Maranatas syn på samhället	189
7.4.3.	"Porrrkriget"	190
7.4.4.	Maranatas skola	192
7.4.4.1.	Inledning	192
7.4.4.2.	Maranatas syn på den obligatoriska skolan	192
7.4.4.3.	Familjesynen	193
7.4.4.4.	Egna skolor och reaktioner på dessa	193
7.5.	Maranatas inställning till andra samfund och till ekumenik	200
7.6.	Maranatas självsyn	202
7.7.	Analyserande sammanfattning	204
8.	Avslutning	207
9.	Noter	211
10.	English Summary	228
11.	Bilagor	242
12.	Källor och litteratur	245
13.	Förkortningar	253

Lund University

Studies in Religious Experience and Behaviour

Editors: *A Geels* (psychology of religion), *G Gustafsson* (sociology of religion),
S-Å Selander (religious education)

1. *Antoon Geels*, *Mystikern Hjalmar Ekström (1885-1962)*. En religionspsyko-
logisk studie av hans religiösa utveckling. (With a summary in English.)
1980. (Published by DOXA University Press. Distributed by Plus Ultra,
Kummelgatan 196, S-253 68 Helsingborg, Sweden.)
2. *Curt Dahlgren*, *MARANATA*. En sociologisk studie av en sektrörelses upp-
komst och utveckling. (With a summary in English.) 1982.

Bokförlaget Plus Ultra
Kummelgatan 196 S-253 68 Helsingborg, Sweden
ISBN 91-970355-4-8